



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Rituelle Pluralität und Performanz:
Das Newar Festival Nyakū Jātrā Matayā in Pāṭan, Nepal

Verfasser

Walter Feichtinger

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, im September 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt: Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Martin Gaenzle, M.A.

1	Einleitung	6
1.1	Fragestellung und Hypothesen	6
1.2	Verwendung und Schreibweise von Begriffen, Transliteration	7
1.2.1	Schreibweise von Begriffen, Transkription:	7
1.2.2	Gendergerechte Schreibweise	8
1.3	Geschichte und Gegenwart	9
1.3.1	Geschichte der Newar und des Kathmandutals	9
1.3.2	Kultur und Religion(en) der Newar	10
1.3.3	Geschichte der Nyakū Jātrā Matayā	12
1.4	Kapitelübersicht	13
1.5	Danksagung	14
2	Methoden und Theorien	16
2.1	Methoden der Feldforschung	16
2.1.1	Schriftliche und audiovisuelle Aufzeichnungen	16
2.1.2	Datenerhebung und die verknüpften Probleme	17
2.2	Methoden der Datenaufbereitung und Analyse	18
2.3	Theorien	19
2.3.1	Victor Turner: Liminalität und Communitas während Pilgerreisen	19
2.3.2	Richard Schechner: Ritual als Performance	21
2.3.3	Ritualtransfer	23
2.3.4	Rituelle Agency und Reflexivität	25
2.3.4.1	Typen ritueller Agency	
2.3.4.2	Rituelle Reflexivität und Agency	
3	Literatur und Stand der Forschungen	30
3.1	NJM in wissenschaftlichen Arbeiten	30
3.2	Religiöse Texte, die mit NJM verknüpft sind	33
3.3	NJM in der lokalen Literatur	34
3.4	Offene Fragen	35
4	Überblick über meine Feldforschung	36
4.1	Erfahrungen im Rahmen der Exkursion 2008	36
4.2	Sommer 2009	37
4.2.1	Einflussfaktoren	37
4.2.2	Ablauf und Problematiken der Feldforschung	38
4.2.2.1	Vorbereitungen	
4.2.2.2	Ritualbeobachtungen	
4.2.2.3	Interviews und Literaturrecherche	
4.3	Forschungsfelder und -schwerpunkte, Lücken in den Recherchen	44

Abbildungen	46
5 Struktur des Ritualkomplexes	53
5.1 Elemente des Ritualkomplexes	53
5.2 Das Vorbereiten der Route: Bogī	54
5.2.1 Teilnehmer_innen	54
5.2.2 Räumlicher Kontext und Rezeption	56
5.2.3 Bedeutung der Prozession	56
5.3 Die große Lichterprozession: Matayā	57
5.3.1 Ablauf der Prozession	57
5.3.2 Teilnehmer_innen, Helfer_innen	58
5.3.3 Räumlicher Kontext, Rezeption	59
5.3.4 Bedeutung von Matayā	60
5.4 Die Prozession der Musiker und der 3 Gottheiten: Nyakū Jātrā	61
5.4.1 Ablauf der Prozession	61
5.4.2 Bedeutung der Nyakū Jātrā	62
5.5 Bedanken für die erfolgreiche Durchführung: Gaṇeś Pūjā	63
5.5.1 Ablauf der Prozession	63
5.5.2 Bedeutung der Gaṇeś Pūjā	64
5.6 Weitere Rituale im Rahmen der NJM	65
5.6.1 Vorstellungen des <i>naubājā</i> Ensembles	65
5.6.2 Pilgerfahrten der Matayā Teilnehmer_innen	66
Abbildungen	67
6 Dramatis personae – Involvierte Gruppen und ihre Rollen in der NJM	82
6.1 Priester und ihre Aufgaben	82
6.2 Organisation der Nyakū Jātrā Matayā	84
6.3 Musiker und ihre Instrumente	85
6.4 „Freiwillige“ Helfer_innen	87
6.5 Rezipient_innen	88
6.6 Teilnehmer_innen der Matayā Prozession	89
6.6.1 Ansammlung von Verdienst	90
6.6.2 Für Verstorbene	90
6.6.3 Tradition und sozialer Druck	91
6.6.4 Soziales Ventil, Kritik an der Gesellschaft	91
6.6.5 Gemeinschaft mit allen Wesen, gemeinsames rituelles Handeln	92
6.6.6 Multiple Gründe der Teilnahme	93
6.7 Teilnehmer_innen der Gaṇeś Pūjā	94

7	Wie kann die Bandbreite von Verhaltensweisen im Ritual erklärt werden?	96
7.1	Formen von Religion und Handlungsoptionen	96
7.2	Agency in der NJM	98
	7.2.1 Gestaltung der Rahmenbedingungen	98
	7.2.2 Rituelle Performance und Gestaltungsspielräume	100
	7.2.2.1 Performance von Trauer während Matayā	
	7.2.2.2 Performance der Māras während Matayā	
	7.2.3 Wer bestimmt über die Wirkung?	104
	7.2.4 Verwaltungsmacht	105
7.3	Reflexives Verhalten während der NJM	105
	7.3.1 Rituelles Handeln gemäß ritueller und kultureller Skripts	106
	7.3.2 Ritualdynamik und Reflexion	108
7.4	Synthese der verschiedenen Theorien	112
8	Schluss	114
9	Quellen	118
9.1	Literaturverzeichnis	118
9.2	Internetquellen	126
9.3	Bildquellen	126
9.4	Interviews und Gespräche 2008	126
9.5	Interviews und Gespräche 2009	127
	Anhang A: Śṛṅgabherī Story in the Lakṣacaitya Vrata	128
	Anhang B: The Tradition of Blowing the Horn at Svayambhū	130
	Anhang C: Prozessionsrouten und Organisationszyklus	131
	Anhang D: Glossar der emischen Begriffe	133
	Anhang E: Zusammenfassung / Abstract	139
	Anhang F: Lebenslauf	141

1 Einleitung

Diese Diplomarbeit untersucht die plurale, rituelle Praxis eines religiösen Festivals der Newar in der Stadt Pāṭan (Lālitpur, Yala) im Kathmandutal, Nepal. Die *Nyakū Jātrā Matayā* (NJM) dient als eine Bühne, auf der Lebende und Tote, Götter und Dämonen sowie die Vorstellungen zweier religiöser Systeme und einer globalisierten und zugleich stark in Traditionen verwurzelten Gesellschaft Platz finden.

Die ethnographischen Beschreibungen, die einen großen Teil dieser Arbeit ausmachen, beruhen auf den Forschungen zweier Feldaufenthalte im Kathmandutal: im Sommer 2008 (einmonatige Exkursion) und Sommer 2009 (zweieinhalb Monate). Der Fokus liegt dabei stark auf der Handlungsebene, also der rituellen Performanz der teilnehmenden Personen und Gruppen.

Die Fragen, die sich aus diesen Betrachtungen ergeben, betreffen sowohl das Hinterfragen (Reflexivität) wie auch die Fähigkeit zur Gestaltung (Agency) des rituellen Handelns. Ziel ist es aufzuzeigen, dass einerseits die Prozesse und Rahmenbedingungen, die rituellem Verhalten zugrunde liegen, sehr vielschichtig sein können, andererseits dass das konkrete individuelle Handeln im Ritual zwischen den Polen fremd- und selbstbestimmt anzusiedeln ist, während bestimmte Wirkkräfte in Richtung des einen oder anderen Pols ziehen.

Diese Arbeit leistet damit einen Beitrag zu aktuellen Forschungen der Ritualdynamik in dem sie sich einer Vielzahl Methoden und Theorien der Kultur- und Sozialanthropologie bedient und an bestehende Diskurse der Modernen Südasienkunde anknüpft.

1.1 Fragestellung und Hypothesen

Die große Frage, die sich wie ein roter Faden Band durch diesen Text zieht, hat mich nicht von Anfang an durch den Forschungsprozess begleitet. Sie ist vielmehr einer nüchternen Feststellung geschuldet: Die *Nyakū Jātrā Matayā* ist so komplex, so heterogen und mit verschiedensten Bedeutungen aufgeladen, dass eine erschöpfende Beschreibung aller Facetten des Festivals den Rahmen einer Diplomarbeit bei weitem sprengen würde.

Und dennoch hat mich nach der Durchsicht meines Materials Folgendes nicht ruhen lassen: Wie ist es möglich, dass in einem Festival beziehungsweise seiner zentralen Prozession all diese, oft widersprüchlichen Dinge nebeneinander Platz finden? Die Vorstellungen zweier Weltreligionen; die Reproduktion gesellschaftlicher Vorstellungen und das Hinterfragen derselben; uniformes und individuelles Auftreten; karnevaleske Ausgelassenheit und fromme Anstrengung; sowie alles umspannende Kosmologie neben ganz persönlichem Tod. Und eben diese Pluralität findet sich im heterogenen Verhalten der Teilnehmer_innen der NJM wieder. Daher die Frage:

Wie kann die große Bandbreite des rituellen Handelns während der Nyakū Jātrā Matayā und insbesondere der zentralen Prozession Matayā erklärt werden?

Dieser Frage möchte ich mich mit vier Annahmen nähern:

- *Religiöse Pluralität ermöglicht verschiedene Perspektiven auf das Festival*
- *Es gibt verschiedene Motive für die Teilnahme*
- *Es gibt mehr als ein Skript, welches das rituelle Verhalten vorgibt*
- *Rituelles Handeln wird durch die Teilnehmer_innen selbst gestaltet*

1.2 Verwendung und Schreibweise von Begriffen, Transliteration

Einige der in dieser Arbeit verwendeten Begriffe wie *Religion* und *Ritual* lassen sich nur schwer klar abgrenzen, ohne dass durch eine solche Definition wesentliche Aspekte ausgeblendet werden. Ich möchte mich daher auf ein Verständnis von Religion und Religiosität stützen, wie es Lehmann und Myers (1996: 3) formuliert haben, das über geistige und übermenschliche Wesen hinausgeht und das Außergewöhnliche, das Mysteriöse und Unerklärbare mit einschließt.

In ähnlicher Weise möchte ich darauf verzichten, die verschiedenen beschriebenen Rituale bestimmten Kategorien zuzuordnen, wie es zum Beispiel Ronald Grimes (1995: 40-57) vorschlägt. Besonders bei Matayā liegen Vorgabe (Ritualisierung), Erwartung (Anstandsregel), Zwang (Zeremonie), Wunsch (Magie), Notwendigkeit (Liturgie) und Spiel (Feier) sehr dicht beieinander und drücken sich im unterschiedlichen rituellen Verhalten teilnehmender Personen und Gruppen aus.

Ich habe für die Gesamtheit der Rituale, welche die Nyakū Jātrā Matayā ausmachen, den Begriff *Festival* gewählt, um damit dem langen Zeitraum sowie der Heterogenität und häufigen Gleichzeitigkeit des rituellen Geschehens Ausdruck zu verleihen. So wie bei einem großen, mehrtägigen Musikfestival Bands verschiedenster Musikrichtungen parallel auf mehreren Bühnen vor „gemischtem Publikum“ auftreten, finden bei der NJM zwei Prozessionen gleichzeitig statt, die Teilnehmer_innen von unterschiedlichen religiösen Hintergründen und Kastengruppen vereinen.

Die emischen Begriffe *jātrā* (Nep.) bzw. *yātrā* (Skt.), die für Bogī, Matayā, Nyakū Jātrā und Gaṇeś Pūjā verwendet werden, lassen sich unter anderem als Prozession, Pilgerreise und auch als religiöse Festlichkeit übersetzen. Alle drei Konnotationen treffen auf die aufgezählten Rituale, besonders aber auf Matayā zu. Ich verwende in dieser Arbeit den Begriff *Prozession* synonym zu *Jātrā*.

1.2.1 Schreibweise von Begriffen, Transkription

Newari (bzw. Nepāl Bhaṣa oder Newar) ist eine Sprache, die über lange Zeiträume fast nur mündlich verwendet wurde. Da sie als tibeto-birmanische Sprache genetisch kaum mit der Nationalsprache Nepali verwandt ist, ergeben sich verschiedene Probleme, diese in der Schrift von Nepali (eine Variante von Devanagari) wiederzugeben. Eine gemeinsame Grammatik konnte sich bisher nicht durchsetzen, nicht zuletzt deshalb, weil Newari nicht als Unterrichtssprache verwendet wird. Die

Dialekte der verschiedenen Newar Siedlungen weisen deshalb große Unterschiede in Vokabular und Grammatik auf, und sogar innerhalb der Städte sind Abweichungen zwischen verschiedenen Stadtquartieren und Kastengruppen auszumachen.

Ich richte mich deshalb in der Schreibweise und Transkription der emischen Begriffe in erster Linie nach David Gellner (1992: xxi-xxii, 35-38), der sowohl den Lokaldialekt von Pāṭan als auch ein buddhistisches Begriffsverständnis berücksichtigt; in zweiter Linie nach Mark Pickett (2004: 27f), der besonders auf umgangssprachliche Begriffe in der Lokalität Haugaḥ eingeht. Das in Devanagari inhärente *a* habe ich dann nicht mit-transkribiert beziehungsweise transliteriert, wenn dieses (besonders am Wortende) von den Newar nicht ausgesprochen wird.

Begriffe, die auch in den meisten wissenschaftlichen Texten (inzwischen) ohne Diakritika geschrieben werden, gebe ich in dieser Form den Vorzug.¹ Emische Begriffe, auf die ich in lateinischer Schrift ohne Diakritika gestoßen bin und die ich nicht in Devanagari ausforschen konnte, gebe ich in dieser Schreibweise wieder, das gilt auch für Personennamen.

Nepali Begriffen gebe ich dann den Vorzug, wenn diese auch im Sprachgebrauch meiner Informant_innen beziehungsweise in schriftlichen Quellen häufiger verwendet werden als ihre Newari Gegenstücke.² Religiöse Begriffe werden in ihrer Sanskritform wiedergegeben, wenn sie überwiegend so verwendet werden beziehungsweise das hochreligiöse Verständnis dieser Begriffe betont werden soll.

1.2.2 Gendergerechte Schreibweise

Die Gesellschaft der Newar ist immer noch von Männern und einem komplementären Rollenverständnis geprägt, welches es Frauen erschwert, sich in Entscheidungsprozesse einzubringen.³ Wie so vieles bei den Newar ist dieser Umstand aber je nach Kontext, Kastengruppe und Örtlichkeit unterschiedlich stark präsent. Unter bestimmten Rahmenbedingungen wird jedoch sehr bewusst mit den üblichen genderspezifischen Verhaltensnormen gebrochen. Dass dies gar nicht so selten vorkommt, legen eine Reihe von Beobachtungen im Sommer 2009 nahe: Nicht öffentlich sichtbar geschieht es im häuslichen Bereich (Männer kochen, während die Frauen bereits am Feld beschäftigt sind) oder im Rahmen der Hochzeitsfotos (Braut und Bräutigam tauschen im Spaß die Kleider), während im Ritual (Prozessionen) oder seinen Vorbereitungen (Aussprechen einer Einladung zur Prozession durch Verkleidete) ein Annehmen anderer Genderrollen bewusst in einem öffentlichen Rahmen geschieht.

Leider würde eine ausführliche Betrachtung dieses Phänomens den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Dennoch möchte ich es zumindest auf sprachlicher Ebene einfließen lassen und habe mich daher für eine Schreibweise entschieden, die neben beziehungsweise zwischen (den Rollen von) Männern und Frauen auch Platz für alles lässt, das (was) von einer dichotomen Vorstellung von Geschlecht abweicht: den *Gender Gap*, Beispiel: *Teilnehmer_innen* (vgl. Baumgartinger 2008: 11). Aber immer dort, wo im praktischen Beispiel bestimmte Rollen ausschließlich von

1 Zum Beispiel Mandala anstatt maṇḍala; Newar statt newāḥ

2 Zum Beispiel Nep. ṭol anstatt New. twāḥ für Stadtquartier, Lokalität

3 Geschlechtsspezifische Domänen existieren immer noch besonders im rituellen und musikalischen Bereich, siehe auch Toffin 2007: 384-408.

Männern oder Frauen ausgeführt werden (dürfen) – wie bei den priesterlichen Aufgaben im Rahmen der beschriebenen Rituale – trage ich diesem Umstand Rechnung und verzichte auf die Verwendung entsprechender Suffixe.

1.3 Geschichte und Gegenwart

Bevor ich mich der pluralen Praxis der Nyakū Jātrā Matayā widme, möchte ich zunächst einen kurzen Einblick in die Geschichte, Kultur und Religion(en) der Newar geben. Anschließend folgt ein kurzer Abriss der Geschichte des Festivals.

1.3.1 Geschichte der Newar und des Kathmandutals

Die Begriffe Nepal und Newar haben eine gemeinsame Wurzel. Nepal war ursprünglich der Name für das Kathmandutal, er wird heute nur noch selten und von der älteren Generation so verwendet. Nach der Eroberung des Tals durch den Gorkhakönig Prithvi Narayan Shah wurde dieser Name aber auf das neue Groß-Königreich ausgeweitet. Die Newar sind also im Sinne des Begriffs die (ursprünglichen) Bewohner_innen des Kathmandutals.

Über die Geschichte der Newar vor dem 5. Jahrhundert gibt es wenige verlässliche Quellen. Die Sprache der Newar, das Nepāl Bhaṣa (bzw. Newari) ist verwandt mit den Kiranti-Sprachen und gehört zur tibeto-birmanischen Sprachfamilie. Der Begriff Kirāta, der Name der letzten von drei mythischen Dynastien (nach Gopāla, Kuhhirt_innen und Ahīr, Büffelhirt_innen) im Tal, scheint ein weiteres Indiz zu sein, für eine gemeinsame Wurzel der Newar mit den Kiranti sprechenden ethnischen Gruppen wie Rai, Limbu und Sunwar, die vor allem östlich des Tals beheimatet sind.⁴

Betrachtet man die physischen Merkmale der Newar, so spiegeln sich darin verschiedenste nördliche, wie auch südliche Nachbar_innen wider. Ansonsten ungebräuchliche Handwerkstechniken, ähnlich klingende emische Begriffe sowie Migrationslegenden und ungebrochene Beziehungen zu einem postulierten Ursprungsort einer Kastengruppe sind weitere Indizien dafür, dass die Newar nicht unbedingt eine homogene Ethnie sind. Sie stellen vielmehr die heterogene Verbindung vieler verschiedener Gruppen innerhalb einer gemeinsamen, pluralen Newar-Kultur dar.

Ab der Licchavi-Zeit (etwa 5. bis 9. Jahrhundert) können Steininschriften (vorwiegend in Sanskrit) und -monumente als Zeugen der Geschichte des Kathmandutals herangezogen werden: Buddhismus hatte sich im gesamten Tal ausgebreitet, während die Könige die Hindu-Hochkultur der nordindischen Ebenen angenommen hatten. Über die Periode der Ṭhakurī (etwa 9. Jahrhundert bis 1200) ist wenig bekannt, es scheint eine Zeit der politischen Dezentralisierung gewesen zu sein, in der tantrische Strömungen in beiden Religionen an Bedeutung gewannen. Ähnliches gilt für die frühe Malla-Periode (bis 1382).

⁴ Martin Gaenzle beschäftigt sich in *Origins and Migrations* (2000: 2-8) ausführlich mit dem Begriff Kirāta: seiner Erwähnung im Mahābhārata und in Chroniken des Kathmandutals, seiner Verwendung für eine einzelne (ethnische) Gruppe oder als Sammelbezeichnung für eine Vielzahl solcher Gruppen sowie einer möglichen Verwandtschaft zwischen Kiranti-Sprechenden und den Newar.

In der späten Malla-Periode (bis 1769) verfeinerten sich die Handwerkskünste der Newar (besonders die Architektur) und der rege Handel mit China, Tibet und Indien begründete den Wohlstand einer oberen Schicht von Händler_innen und Aristokrat_innen. Während der Zeit von Sthiti Malla (1382-95) entstand ein Gesetzestext, der erstmals alle Talbewohner_innen in ein Kastensystem presste. Neben Kathmandu entwickelten sich Pāṭan und Bhaktapur zu urbanen und politischen Zentren, die ab 1482 von eigenen Malla-Königen regiert wurden.

1768 eroberte der Gorkhakönig Prithvi Narayan Shah das Kathmandutal und seine drei Malla-Königreiche. Dies bedeutete für die Newar eine weitere Sanskritisierung und Eingliederung in eine hegemoniale Staatskultur, die noch stärker als bisher das Hindumodell der indischen Ebenen sowie sein Kastenverständnis betonte. Unter der Machtübernahme durch die Rana Premierminister (1846-1951) wurde dieses zuvor noch teildurchlässige Kastenmodell einzementiert.

Die Rückeroberung der Macht durch König Tribhuvan bedeutete einen ersten Schritt in Richtung Demokratisierung des Landes, wie die Einführung eines Parlaments, der aber bereits durch seinen Sohn Mahendra, der von 1955 bis 1972 regierte 1955-72, wieder rückgängig gemacht wurde. Parteien wurden verboten, das Pancāyat-System ersetzte demokratische Strukturen und das Parlament. Nach einem Erstarken der Demokratie-Bewegung in den 1990er Jahren und dem folgenden Bürgerkrieg zwischen Maoisten und Königstreuen wurde schließlich 2008 unter Konsens aller großen Parteien die Monarchie abgeschafft. Seitdem ringen die politischen Kräfte im Land um die Verabschiedung einer Verfassung nach föderalem Modell (vgl. Slusser 1982: 9f, Löwdin 1998: 9f, Gellner 1992: 8f; Gaenzle 2000: 2f; Gutschow und Michaels 2005: 16; Pickett 2004: 12f).

1.3.2 Kultur und Religion(en) der Newar

Während der Mahāyāna-Buddhismus im zwölften Jahrhundert aus der Region seines Ursprungs in Nordindien verschwand⁵, blieb er in der Himalaya-Region weiterhin lebendig. Besonders in Kathmandu und Pāṭan entstanden eine Vielzahl von Klöstern mit lebendigen Mönchsgemeinschaften. Diese betrachteten sich als direkte Nachfolger der Saṅgha-Gemeinschaften, die sich noch zu Lebzeiten von Buddha gebildet hatten. Während oder kurz nach der Regierungszeit von Sthiti Malla (etwa 1400) hörten diese Mönche auf, zölibatär zu leben und begannen – ebenso wie die bereits parallel existierenden Vajrayāna-Priester – Haushalte und Familien zu gründen, sowie zivilen Berufen nachzugehen. In ihrem Selbstverständnis blieben sie aber trotzdem Mönche. Die Mönche (Śākyabhikṣus) und die Priester (Vajrācārya) bildeten mit ihren Familien eine gemeinsame Kastengruppe. Der Zugang zur Priesterweihe stand zunächst noch allen Mönchen offen (vgl. Gellner 1992: 21f).

Erst mit der zunehmenden Verfestigung der Kastenstrukturen, die ihren Höhepunkt in der Rana-Zeit erreichte, wurde dieser Priesterstatus erblich. Eine Hierarchie von Laien (wie Rājkarṇikār

⁵ Eine letzte Blüte erlebte der nordindische Mahāyāna in einer Periode des Synkretismus (Shantarakṣita und Kamalashīla, spätes 8. Jahrhundert). Starre, monastische Strukturen in einer Zeit sozialen und politischen Umbruchs führten zu einem langsamen Niedergang. Eine Reihe von muslimischen Invasionswellen (9. bis 12. Jahrhundert) und die Zerstörungen wichtiger Klöster (wie Nālandā im Jahr 1193) bedeuteten schließlich den Todesstoß für den nordindischen Buddhismus (Glauche 1995: 67).

und Śīlpakār, bekommen zum Teil tantrische Initiation), Mönchen (Śākya) und Priestern (Bajrācārya) und deren Familien bildeten sich als eigene (Berufs-)Kastengruppen aus. In Pāṭan, jener der drei Städte, die am stärksten buddhistisch geprägt ist, entstand auf diese Weise eine hierarchische Ordnung, welche jene der Hindu-Kasten widerspiegelt. Für David Gellner (1992: 43) „the most striking fact about this hierarchy is that it is twin-headed“: auf der einen Seite Rājopādhyāya-Brahmanen und Śreṣṭha (Händler-Kaste, die sich als Kṣatriya betrachten), auf der anderen Seite Bajrācārya und Śākya. Gellner sieht die Kastengruppen weiter unten in der Hierarchie als „ordinary Newars“, welche häufig nicht zwischen Buddhismus und Hinduismus (bzw. *buddhamārga* und *śivamārga*) unterscheiden und eine sehr stark sozial geprägte Religion praktizieren. Diese richten sich außerdem nach den Vorgaben ihres Familienpriesters (*purohit*), der Rājopādhyāya oder Bajrācārya sein kann. Viele Newar-Gottheiten spielen sowohl in der buddhistischen als auch der Hindu-Tradition eine Rolle, was eine klare Trennung beider religiösen Strömungen zusätzlich erschwert. Man könnte auch behaupten, dass alle Newar kulturell Hindus sind. Einige Kastengruppen pflegen zusätzlich bewusst eine buddhistische beziehungsweise Hindu-Identität sowie eine religiöse Praxis, die sich eindeutig einer bestimmten Tradition zuordnen lässt (vgl. Gellner 1992: 41-72).

Auf zwei wichtige Aspekte sozialer Strukturen der Newar-Gesellschaft möchte ich nun noch kurz eingehen: Lokalität (New. *twāḥ*, Nep. *ṭol*) und sozio-religiöse Vereinigungen (*guthi*). Der größte Teil des unmittelbaren, öffentlichen Lebens in Pāṭan spielt sich in einem begrenzten Teil der Stadt ab, der als Mikrokosmos seine eigenen Strukturen besitzt und deshalb von Robert Levy als „Dorf in der Stadt“ bezeichnet wird (Levy 1990: 182). Ein offener Platz oder ein Wohnkloster stellen häufig das Zentrum einer Lokalität dar, welche immer auch einen eigenen Gaṇeś-Schrein besitzt. Feste werden hier gemeinsam gefeiert, Frauen waschen die Kleidung der Familie, Bauern legen ihre Ernte zum Trocknen aus. Lokalitäten stellen einen Gegenpol zu den abgrenzenden Prinzipien von Kaste und Lineage dar, da innerhalb eines *ṭol* häufig verschiedene Kastengruppen oder zumindest Lineages zusammenleben müssen (Pickett 2004: 161-163).

Jeder Newar-Haushalt ist Mitglied bei einer oder mehreren *guthis*; Vereinigungen, die verschiedene soziale, aber auch religiöse Aufgaben in der Gesellschaft übernehmen. Die Mitgliedschaft in einer Totengesellschaft (*sīguthi*) ist besonders wichtig, bestimmte Aufgaben und Kosten einer Bestattung werden so gemeinschaftlich getragen. Traditionell besaßen viele *guthis* Land, um mit der Pacht die anfallenden Kosten zu decken, heute werden dafür oft Fonds bei Banken eingerichtet. Mitgliedschaft in der *guthi* geschieht zumeist stellvertretend durch den Familienvater für den gesamten Haushalt, dieser Status (*guthiyār*) wird an den ältesten Sohn vererbt. *Guthis* für den Kult einer bestimmten Gottheit sind häufig auf eine bestimmte Kastengruppe oder Lineage beschränkt, diese schließen sehr oft Frauen aus ihren Aktivitäten aus. Andere, moderner strukturierte *guthis* (wie Sport- und Kulturvereine) sind allen offen, die bereit sind, einen einmaligen oder jährlichen Betrag zu bezahlen. Laut Mark Pickett sind die wichtigsten Prinzipien einer *guthi*: Seniorität, Rotation und Territorium. David Gellner unterscheidet in sechs Arten von *guthis*: ökonomische *guthis* (Handwerkskooperativen), *guthis* für die Erhaltung von gemeinnützigen Einrichtungen (wie Wasserstellen), Kasten-Konzil *guthis*, Lineage-Gottheit

guthis, *guthis* für die Verehrung einer bestimmten Gottheit und Totengesellschaften (Pickett 2004: 163ff; Gellner 1992: 231ff; Toffin 2007: 289-315, 401).

1.3.3 Geschichte der Nyakū Jātrā Matayā

Laut Daniel Wrights *History of Nepal*⁶ (1996 [1877]: 155) wurden die „Matayāta und Sringhabhēri jātrās“ von König Guṇakāmadeva (regierte etwa um 990; vgl. Slusser 1982: 398) eingeführt, der auch eine Reihe weiterer Prozessionen wiederbelebte. Ramesh Gyawali (2004: 7) und Maṇik Ratna Śākya (2008a: 72) gehen allerdings davon aus, dass auch diese beiden Jātrās nur wiederbelebt wurden und bereits länger existierten. Sie interpretieren das *gopālrājvaṃśāvalī* (vgl. Vajracarya und Malla 1985) so, dass Matayā und das Spielen der naubājā Instrumente bereits während der Regierungszeit von Bālārjunadeva (vor 879; vgl. Slusser 1982: 398) praktiziert wurden.

Die erste verlässliche Quelle, in der Matayā erwähnt wird, stellt eine Steininschrift am kṛṣṇadegaḥ (Kṛṣṇa Tempel) dar, der 1637 am Durbar Square in Pāṭan von König Siddhinarasiṃha Malla errichtet wurde (Śākya 2008b). Während seiner Regierungszeit sollen vermehrt Naturkatastrophen aufgetreten sein, diesen begegnete er folgendermaßen: „He made roaming around chaityas and gods and goddess's places by playing 'Naubhajaas', 'Simha Bhajaa', 'Dhaha Bajaa', etc. in order to overcome that difficult situation. Then after only Hazards stopped“ (Gyawali 2004: 8). Gemeinsam mit den königlichen Bajrācārya legte er den bis jetzt beibehaltenen Modus für die NJM fest: Zehn Lokalitäten wechseln sich jährlich in der Organisation des Festivals ab.

Mit der Eroberung des Kathmandutals 1768 und der Eingliederung in das Reich des Gorkhakönigs Prithvi Narayan Shah änderten sich die politisch-religiösen Verhältnisse im Tal. Brahmanen und Hindu-Tempel wurden gefördert, während viele der sozio-religiösen Institutionen der Newar (*guthis*) enteignet und ihrer Besitztümer (wie Land, dessen Ertrag für die Ausrichtung bestimmter kalendarischer Feste vorgesehen war) entzogen wurden (Lewis 1998: 304). Eine Reihe von Landreformen ab dem Jahr 1951 sollten die Rechte der Pächter stärken, verschlechterten damit aber die Situation für die Newar *guthis* weiter und entzogen damit eine wichtige Grundlage der Finanzierung von aufwendigen Festivals und Prozessionen⁷ (vgl. Riaz und Basu 2007: 106ff; Regmi 1976: 179ff; Tiwari 2006: 49). Ich habe während meiner Forschung keine Spuren von historischen, landbesitzenden *guthis* im Rahmen der NJM gefunden. Ich nehme

⁶ Daniel Wright stützt sich auf eine Reihe von Chroniken (Skt. *vaṃśāvalī*, Abstammungslinie), die älteste davon, das *gopālrājvaṃśāvalī*, entstand Ende des 14. Jahrhunderts. Die Verwendung von Chroniken in Hinsicht auf die frühe Geschichte Nepals wirft einige Probleme auf. Der überwiegende Teil dieser Chroniken wurde erst im 18. und 19. Jahrhundert verfasst und ist hinsichtlich politischer Absichten und religiöser Vorstellungen keinesfalls als objektiv zu betrachten. Die Steineinschriften im Kathmandutal sind als Zeitzeugen verlässlicher, stellen aber in ihrer Gesamtheit einen Flickenteppich dar, der große Lücken aufweist und teils widersprüchliche Aussagen enthält.

⁷ Seit dem *guthī sāsthān ain 2029* (Guthi Corporation Act, 1972) werden alle königlichen *guthis* (*raj guthi*) von der staatlichen Behörde *guthī sāsthān* verwaltet, bei der auch ein sehr großer Teil der privaten *guthis* registriert ist. Die Einnahmen durch den Landbesitz der *raj guthis* kommen nicht mehr im vollen Umfang den entsprechenden *guthis* zu. Die Verwaltung verschlingt Geld, „Überschüsse“ werden in andere (nicht-landwirtschaftliche) Sektoren umgeleitet, in die der Staat investieren möchte (vgl. Regmi 1976: 200; Pickett 2004: 169). Trotz der gestiegenen Kosten haben sich die finanziellen Zuwendungen durch die *guthī sāsthān* oft über Jahrzehnte nicht verändert und deshalb sind viele dieser *guthis* nicht mehr in der Lage ihren Aufgaben nachzukommen, sollten sich nicht andere Finanzierungsmöglichkeiten aufgetan haben: Tempel verfallen, Rituale verschwinden oder werden vereinfacht (vgl. Toffin 2007: 314). Die aktuelle Fassung des *guthī sāsthān ain* (2009) findet sich unter:

<http://www.guthisansthan.org.np/attachments/article/7/guthi-sansthan-ain.pdf>

aber an, dass eine solche in der Vergangenheit entweder gemeinsam für alle Lokalitäten oder jeweils für jede einzelne existiert hat. Sowohl Pickett (2004: 168) als auch Gellner (1992: 232) sehen landbesitzende *guthis* als die Standard-Institution an, die solche religiösen Traditionen tragen.

Der Ausschluss ethnischer Gruppen aus öffentlichen Repräsentationen sowie erschwerter Zugang zu Politik und Verwaltung wurde von vielen dieser Gruppen in den 1990er Jahren zunehmend als unhaltbar empfunden. Widerstand formierte sich entlang der Grenzen ethnisierten Identitäten, ethnisch geprägte Themen nahmen in öffentlichen Debatten immer mehr Raum ein. Während die politischen Eliten diese Entwicklung ignorierten, verstanden es die Maoisten, sie im folgenden Bürgerkrieg zu nutzen (Pfaff-Czarnecka 2008). Öffentliche Rituale als Symbole für eigene kulturelle und religiöse Identitäten erhielten wieder Zulauf.

Als wichtige Akteure auf lokaler Ebene traten das *Patan Conservation and Development Programme* und seine Mitarbeiter_innen auf. Im Rahmen des vom deutschen Staat finanzierten Projekts, das von 1992 bis 2001 durchgeführt wurde, wurden viele religiöse Bauwerke und gemeinschaftlich genutzte Anlagen (wie Wasserquellen) in Pāṭan dokumentiert und wiederhergestellt. Durch das unmittelbare Miteinbeziehen der lokalen Bewohner_innen verstärkte sich dabei ein Bewusstsein für das eigene materielle und immaterielle kulturelle Erbe. Mit Ende des Programms waren 32 kommunale, überwiegend eigenfinanzierte Gruppen entstanden, welche im Sinne dieses Bewusstseins weiterarbeiten (Tiwari 2006: 50-53).

Eine dieser neuen *guthis* stellt die 1993 gegründete *Nyakū Jātrā Matayāḥ Vyavastha Samiti* (Nekujatra-Mataya Management Committee) dar, welche sich als Dachkomitee für die zehn organisierenden Lokalitäten der NJM versteht.⁸ Mit der Einrichtung eines Fonds – das heutige Gegenstück zu Landbesitz (vgl. Gellner 1992: 232f) – ist seitdem zumindest eine Grundfinanzierung des Festivals sichergestellt. Lobbyarbeit geschieht dabei Hand in Hand mit anderen Einrichtungen, die sich als Erhalter von Newar Kultur, Tradition und Sprache verstehen.

Als weitere Unterstützung kamen in den letzten Jahren auch kommerzielle Geldgeber ins Spiel. Auf den wie Uniformen anmutenden T-Shirts und Kappen der Helfer des *ṭols* finden sich häufig Namen von Sponsoren. Auch die Souvenirhefte (*smārikā*) sind voll von bezahlten Anzeigen von lokalen Geschäften, die ihre guten Wünsche für das Festival ausdrücken.

1.4 Kapitelübersicht

Das nächste Kapitel dieser Arbeit beschäftigt sich mit den Methoden, die während der Feldforschung angewendet wurden beziehungsweise in der Analyse erforschter Daten zum Einsatz kamen. Es folgt ein Überblick über die Theorien, die für Forschung und Analyse eine wichtige Rolle spielten.

Kapitel drei ist eine Zusammenfassung der wissenschaftlichen wie auch verschiedener Formen lokaler Literatur, die das Festival miteinbeziehen, sowie religiöser Texte, die mit der *Nyakū Jātrā Matayā* verknüpft sind.

⁸ Die Organisationsstrukturen des Festivals werden in Kapitel 6.2 detailliert beschrieben.

Der empirische Teil beginnt mit dem Kapitel vier, das zuerst einen Überblick über meine Forschungen in den Jahren 2008 und 2009 bietet und dann auf Schwerpunkte in der Forschung sowie Schwierigkeiten im Forschungsprozess und den sich daraus ergebenden Lücken im gesammelten Material eingeht.

Den Kern der ethnographischen Beschreibungen bilden die folgenden beiden Kapitel. Im fünften Kapitel erläutere ich das Festival zunächst anhand seiner Struktur und gehe dabei auf die einzelnen Prozessionen und weiteren Rituale ein.

Im sechsten Kapitel liegt der Schwerpunkt auf den involvierten Personen und Gruppen – Priestern, Musikern, Helfer_innen, Organisationskomitees, den teilnehmenden Pilger_innen sowie denjenigen, die das Festival rezipieren – und ihren Handlungen im rituellen Kontext.

Die Analyse dieser Beobachtungen erfolgt in Kapitel sieben. Die Erklärungsansätze für die Bandbreite des rituellen Handelns erstrecken sich dabei über verschiedene Formen von Religion, plurale volks- und hochreligiöser Vorstellungen sowie eine Diskussion der Konzepte von Agency und Reflexivität und ihre Anwendung auf konkrete Erfahrungen im Feld.

Kapitel acht fasst schließlich die Erkenntnisse der Analyse zu einem gemeinsamen Modell von Gestaltungsfähigkeit im Ritual zusammen und gibt einen Ausblick auf jene Fragen, die nach dieser Arbeit noch offen sind.

1.5 Danksagung

Ich möchte zuallererst meinem Betreuer Prof. Dr. Martin Gaenzle danken, der mir nicht nur die Gesellschaft und Religion(en) der Newar innerhalb einer spannenden Exkursion näher bringen konnte, sondern mich auch zum Thema dieser Diplomarbeit angeregt hat.

Für die großartige, tatkräftige Unterstützung während meiner Forschungen in Pāṭan spreche ich folgenden Personen meinen Dank aus: Saritā Āwāle, Nūtan Dhar Śarma, Gautam Muti Vajrācārya, Pratibhā Khanāl und Kāśīnāth Tamoṭ. Sehr hilfreich waren auch die Anregungen von Maṇik Ratna „Maniṣ“ Śākya, Maṇik Bajrācārya und Niels Gutschow.

Ich möchte meinen Freunden Rabinā und Bikeś Maharjan (samt ihrer ganzen Familie) und Om Prakāś Bista dafür danken, dass sie aktiv dafür sorgten, dass während der Zeit meiner Feldforschung kein Gefühl der Einsamkeit aufkam. Auch das Erläutern vieler alltäglicher Dinge hat die Arbeit an meinem eigentlichen Thema erheblich erleichtert.

Ein besonderes Dankeschön richte ich an alle Musiker, Helfer_innen und Organisatoren der Nyakū Jātrā Matayā in Haugaḥ, ohne deren freundliche Unterstützung diese Diplomarbeit nicht zustande gekommen wäre.

Der Universität Wien (Abteilung Forschungsservice und Internationale Beziehungen) danke ich für die gewährte Unterstützung aus dem Fördertopf „Kurzfristige wissenschaftliche Arbeiten

Einleitung

im Ausland“. Außerdem stellten mir folgende Einrichtungen im Kathmandutal ihre Ressourcen zur Verfügung: Buddhist Studies Department der Tribhuvan University, Kathmandu; South Asian Institute Heidelberg, Branch Office Kathmandu; Nepal Research Center der Universität Heidelberg, Baluwatar; Lotus Research Center, Patan; ASA Archives, Kathmandu.

Ich danke meinem geschätzten Kollegen Wolfgang Schulz für seine Freundschaft, für die vielen geteilten Stunden zu Beginn meines Feldaufenthaltes sowie für die nützlichen Anregungen, die sich daraus ergeben haben. Meiner Familie danke ich, dass sie sich während meiner mehrmonatigen Abwesenheit angemessen um mich sorgte.

2 Methoden und Theorien

In diesem Kapitel stelle ich in einem Überblick die Methoden und Theorien vor, die mich durch den Forschungsprozess und später bei der Datenaufbereitung und -analyse begleitet haben. Die genauen Umstände der Genese und Weiterentwicklung dieser Arbeit, mein subjektiver Blickwinkel und die Beeinflussung meiner Forschungen durch verschiedene Personen im Feld werden im Kapitel 4 beschrieben. Die Probleme, die sich im Zuge der Anwendung der Methoden ergeben haben, folgen in diesem Teil der Arbeit.

2.1 Methoden der Feldforschung

Das Portfolio der Forschungsmethoden beider Feldaufenthalte im Sommer 2008 und 2009 umfasst knapp zusammengefasst Folgendes: Teilnehmende und Systematische Beobachtung, verschiedene qualitative Interviewformen, eine Kombination von Expert_innen-Interviews und Literaturrecherche vor Ort, audiovisuelle Aufzeichnungen von Örtlichkeiten, Ritualen und Gesprächen sowie verschiedene Formen der Verschriftlichung meiner Forschungserfahrungen.

2.1.1 Schriftliche und audiovisuelle Aufzeichnungen

Gebundene Notizbücher im Format A5 dienten als wichtigste Aufzeichnungsmedien, die ich während beider Feldaufenthalte in Nepal ständig bei mir trug. Ich unterschied einerseits in verwendete Notizbücher, in welchen ich sowohl unmittelbare Beobachtungsnotizen – in Wort und Skizze – und Ideen für weitere Forschungen (*scratch notes*), wie auch Tages- und Event-Zusammenfassungen (*field notes proper*) und Kontaktdaten meiner Informant_innen aufzeichnete. Zusätzlich führte ich Tagebuch, um meine subjektiven Befindlichkeiten festzuhalten, das aber besonders während der sehr ereignisreichen Tage der großen Prozessionen und gegen Ende der Forschung nur sehr knapp ausgefallen ist. Auf dem Laptop fasste ich die handschriftlichen Notizen und meine Erkenntnisse zu themenspezifischen *Memos* zusammen (vgl. Sanjek 1990: 92ff).

Ein A4-Block diente dazu, alle Fragen zu sammeln, die ich bereits in formellen Interviews gestellt hatte oder noch beabsichtigte zu stellen – parallel zu entsprechenden Aufzeichnungen in meinen Notizbüchern.

Neben schriftlichen Medien zur Aufzeichnung verwendete ich auch Medien für Bild und Ton. Eine digitale Schnappschusskamera und einen Voice Recorder – beides sehr kompakt – hatte ich ebenso immer bei mir wie meine Notizbücher. Digitale Spiegelreflexkamera und/oder Camcorder samt Bändern in einer eigenen Umhängetasche nahm ich nur mit, wenn ich gezielt filmen oder fotografieren wollte.

Von allen Prozessionen, Ritualen und öffentlichen Musikvorführungen, bei denen ich zugegen war, gibt es deshalb sowohl Videobänder wie auch hochauflösende Fotos. Bei drei Events hatte ich bei dieser Aufzeichnung Unterstützung: In der zweiten Nacht von Bogī begleitete mich mein

Studienfreund Wolfgang Schulz; wir wechselten uns beim Filmen und Fotografieren ab. Während Janai Pūrṇimā in Kumbheśvar fotografierte die slowakische Bekanntschaft Andréa zum Teil mit meiner Spiegelreflexkamera und stellte mir freundlicherweise auch ihre Fotos der Mata Yātrā zur Verfügung.

Alle verabredeten Interviews wurden mit dem Voice Recorder aufgezeichnet, aber auch viele der ausführlichen Gespräche im Sommer 2009, die sich häufig spontan am Rande von Musikproben, Ritualen oder Treffen der Organisatoren ergaben.

2.1.2 Datenerhebung und die verknüpften Probleme

Wichtigste Quellen meiner handschriftlichen Aufzeichnungen sind die Erfahrungen und Erkenntnisse von Teilnehmender und Systematischer Beobachtung (vgl. Beer 2008: 167ff). Besonders die verschiedenen Gruppen von Musikern in Haugaḥ haben mich nicht als Fremdkörper betrachtet, sondern sie haben mich immer wieder miteinbezogen, mich überredet, verschiedene Instrumente auszuprobieren, sich über meine Abwesenheit beschwert, wenn andere Dinge in den Fokus meiner Forschungen rückten. Neben vielen Momenten unmittelbaren Eingebundenseins gab es auch ausreichend andere, die der Schaffung von Fakten dienten: Zählen und Klassifizieren von Teilnehmer_innen, Skizzieren und fotografisches Festhalten von Örtlichkeiten, Zuordnung von Namen zu Gesichtern und vieles mehr.

Während die Erkenntnisse kürzerer Gespräche zumeist nur als *scratch notes* festgehalten wurden, konnte ich viele der spontanen, längeren Konversationen parallel dazu mit dem Voice Recorder aufzeichnen – auch wenn leider durchgängig der Beginn dieser Gespräche fehlt. Bei den eigentlichen Interviews hielt ich mich an die formellen Kriterien, die für teilstrukturierte Interviews üblich sind. Das gilt auch für die Expert_inneninterviews (Bernard 2002: 203-224). Für jedes Interview gab es einen eigenen Leitfaden, teils mit ausformulierten Fragen, teils nur mit Schlagworten. Ergänzend dazu griff ich aber häufig – besonders wenn sich das Interview in eine nicht vorhergesehene Richtung entwickelte – auf einen Katalog bereits gestellter beziehungsweise noch offener Fragen zurück.

Eine Reihe von Expert_inneninterviews beinhaltete die Suche nach und die Interpretation von Texten zum Festival oder verknüpften Konzepten. Oft diente hierbei ein bestimmter Text als Fokus für die Gesprächsführung. Bei mehreren Interviews mit Teilnehmer_innen beziehungsweise Organisatoren der Prozessionen in Pāṭan und Buṇmatī zeigte ich ausgewählte Fotos und ließ sie von meinen Interviewpartner_innen interpretieren (vgl. Collier und Collier 1986: 99-116; Friebertshäuser und Langer 2010: 447-449).

Der überwiegende Teil der Interviews wurde auf Englisch geführt. Bei einem Gruppeninterview sprach eine Frau nur Newari, diese wurde von einem anderen Teilnehmer ins Englische übersetzt. Während eines Experteninterviews mit Satya Mohan Joṣī antwortete dieser auf meine englischen Fragen sowohl auf Englisch, wie auch – aus Rücksicht auf meinen lokalen Begleiter – in Newari. Und zwei der Interviews wurden von Pratibhā Khanāl Deutsch-Nepali übersetzt. Bei informellen Gesprächen im häuslichen Rahmen übersetzten häufig Jugendliche oder erwachsene

Kinder für ihre Eltern.

Die Verwendung von vier verschiedenen Sprachen (Newari, Nepali, Englisch, Deutsch) sowie das Heranziehen von Sanskrit-Lehnwörtern ist ganz bestimmt nicht unproblematisch, war aber aufgrund meiner rudimentären Kenntnisse von Newari und Nepali während dieser Zeit leider notwendig. Viele junge Newar in Pāṭan beiderlei Geschlechts, aber auch viele Männer im mittleren bis gehobenen Alter sprechen passables bis sehr gutes Englisch. Da aber (gute) Fremdsprachenkenntnisse die Bandbreite meiner Interviewpartner_innen eingeschränkt hätte – nicht zuletzt entlang sozialer Grenzlinien von Armut/Wohlstand und Kastenzugehörigkeit – waren diese sehr bewusst kein Kriterium für die Suche nach Informant_innen. Wichtiger war es mir, der Heterogenität der in das Festival involvierten Personen gerecht zu werden.

Die Suche nach lokaler Literatur in Archiven und Bibliotheken waren nur mit Hilfe einiger Expert_innen möglich: Maṅik Bajrācārya vom Lotus Research Center durchforstete gemeinsam mit mir elektronische Datenbanken, Saritā Āwāle half mir in den Bibliotheken der Tribhuvan Universität und im ASA Archive (Āśā Saphūkuthi), Maṅik Ratna Śākya stellte mir Werke aus seiner Privatsammlung zur Verfügung und Kāśīnāth Tamot recherchierte selbstständig in meinem Auftrag. Die Auswahl der in dieser Arbeit verwendeten (lokalen) Texte ist daher stark beeinflusst durch die Mithilfe genannter Personen. Ich möchte nicht ausschließen, dass weitere relevante Texte nicht entdeckt wurden.

Alle verwendeten und eben beschriebenen Methoden sind sowohl komplementär, als auch im Sinne einer Triangulation (vgl. Flick 2004: 309ff) zu verstehen. Während konkreter Beobachtungssituationen konnte besonders die sprachliche Ebene aufgrund meiner mangelnden Kenntnisse des Newari handschriftlich nicht aufgezeichnet werden. Fotos, Videos und Audiomitschnitte machen dies nachträglich zumindest begrenzt möglich; Fotos und Texte dienten außerdem als Hilfsmittel bei einigen Interviews. Und sehr wichtig: Widersprüchlichkeiten zwischen dem, was die Menschen als ideal ansehen, und ihrem konkreten Handeln offenbarten erst die Vergleiche zwischen meinen Beobachtungen und Aussagen in Interviews.⁹

2.2 Methoden der Datenaufbereitung und Analyse

Aufgrund des doch sehr umfangreichen Materials zweier Feldaufenthalte und der Notwendigkeit, meine wissenschaftlichen Betrachtungen auf den Umfang einer Diplomarbeit einzuschränken, habe ich mich dazu entschlossen, nicht den gesamten Korpus meiner Aufzeichnungen und Text-Fundstücke systematisch auszuwerten.

Zeitmarken und Codes in den parallel zu den Interviewmitschnitten geführten *scratch notes* dienten dem Wiederfinden relevanter Gesprächspassagen, die ich für direkte und indirekte Zitate in dieser Arbeit transkribiert beziehungsweise zusammenfasst habe. Auf eine vollständige Transkription aller aufgezeichneten Interviews und Gespräche habe ich aus oben genannten Gründen aber verzichtet.

⁹ Ein Beispiel: Das Handeln der Priester soll Vorbild für die anderen Teilnehmer_innen sein (GMV 2008), jedoch kam einer der Priester zu spät zu einer der Prozessionen und telefonierte während seiner Tätigkeit.

Sehr ähnlich verhält es sich mit Texten, die mir ausschließlich in südasiatischen Sprachen (Nepali, Newari, Hindi und Sanskrit) beziehungsweise Schriften (Prachalit, Ranjana und Devanagari) vorliegen, insbesondere gilt das für die Souvenirhefte (*smārikā*), die nur sehr wenige englische Beiträge enthalten, beziehungsweise für Texte zu lokalen Musikinstrumenten in Newari. Ich habe nur jene Texte für diese Arbeit herangezogen, bei deren Übersetzung und Interpretation ich bereits Unterstützung während meines Feldaufenthaltes hatte.

Die eigentliche Analyse meines gesamten Materials lässt sich am besten mit dem Begriff „qualitative Analyse von qualitativen Daten“ beschreiben, als Versuch, den Text (in meinem Fall ebenso die Performance) zu dekonstruieren, zwischen den Zeilen zu lesen und die tiefere Bedeutung beziehungsweise multiplen Bedeutungen offenzulegen (Bernard 2002: 428). Mich interessierten in der Auswertung des Verhaltens der Teilnehmer_innen konkrete Fallbeispiele und im Besonderen solche, die sich nicht so einfach in Kategorien einteilen ließen.¹⁰ Für die Auswertung dieser Beobachtungen stütze ich mich einerseits auf die Aussagen involvierter Newar, die eine emische Interpretation von Festival und Verhalten darstellen, andererseits auf verschiedene anthropologische (also etische) Texte über die Newar, die dabei halfen, zwischen den Zeilen zu lesen.

2.3 Theorien

Ich möchte an dieser Stelle kurz jene Theorien vorstellen und zusammenfassen, die mich einerseits durch den Forschungsprozess geleitet haben und andererseits einen wichtigen Einfluss auf die letztendliche Form dieser Diplomarbeit hatten. Dies soll außerdem ein leichteres Verständnis der dichten Beschreibung der ethnographischen Kapitel (4-6) ermöglichen. Eine kritische Auseinandersetzung – unter Berücksichtigung meiner Feldforschungserfahrungen – mit jenen Theorien, die bis zum Ende des Forschungsprozesses relevant blieben, wird allerdings erst im analytischen Teil (Kap. 7) erfolgen.

2.3.1 Victor Turner: Liminalität und Communitas während Pilgerreisen

Victor Turners Vorstellungen von Übergangsritualen, die sich besonders in *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure* (1969) ausdrücken, stellen den wichtigsten Ausgangspunkt für meine Forschungen im Rahmen der NJM dar. Turner geht in Anlehnung an Arnold van Genneps *Les rites de passage* (1909) davon aus, dass Rituale sich in drei Phasen von Trennung, Übergang und (Wieder-)Eingliederung aufteilen lassen.

Die zweite Phase hebt er dabei besonders hervor. Jene Schwellenwesen, die sich in einem Zustand des Übergangs (*Liminalität*) befinden, sind getrennt von den alltäglichen Regeln und Strukturen sowie von ihren Rollen und ihrem Status des Lebens davor. Turner spricht in diesem Zusammenhang von *Anti-Struktur*. Herausgehoben aus ihrem vorhergehenden Platz in der

¹⁰ Kapitel 7 wird zeigen, dass sich ähnliches Verhalten im Ritual auf viele Weisen zuordnen und interpretieren lässt. Die Spuren von Agency finden sich nicht in Statistiken, sondern sowohl in kleinen Details wie auch in öffentlich zur Schau getragenen Symbolen.

Hierarchie sind alle diese Schwellenwesen gleich, und gemeinsam teilen sie einschneidende und prägende Erlebnisse, die häufig mit der liminalen Phase einhergehen. Dadurch entsteht häufig ein Gefühl von tiefer Verbundenheit und Gleichheit, das Turner *Communitas* nennt. Er unterscheidet weiter in die unmittelbare Erfahrung dieses Gefühls (existenzielle oder spontane *Communitas*); in eine geschaffene Struktur, die versucht, einerseits dieses unmittelbare Gefühl zu reproduzieren und andererseits in ein dauerhaftes soziales System einzubinden (normative *Communitas*); und in (Wunsch-)Vorstellungen einer idealen Gesellschaft, die auf diesen Gefühlen von Gleichheit und Verbundenheit basiert (ideologische *Communitas*) (Turner 2005 [1969]: 94-158).

Im Text *The Center out There: Pilgrim's Goal* (1973) setzt Victor Turner diese Theorien in Bezug zum Phänomen der Pilgerreise. Wallfahrten sind dadurch gekennzeichnet, dass die Pilger_innen die alltäglichen „strukturierten Systeme sozialer Beziehungen“ verlassen und sich dem „totalen Prozess der Pilgerreise“ unterwerfen (ebd.: 192). Die Institutionalisierung dieser Reisen entspricht dabei einer normativen *Communitas*, welche die Rahmenbedingungen für die Erfahrung existenzieller *Communitas* (einem unmittelbaren Gefühl von Verbundenheit und Gleichheit unter den Reisenden) schaffen soll, aber auch eine soziale Kontrolle außerhalb der Reichweite der alltäglichen Strukturen darstellt. Turner zeichnet einen generellen Trend nach, wie Pilgerreisen historisch entstehen: zunächst offen, frei(willig) und so etwas wie ein „unnötiges Risiko“, werden sie immer mehr von der Struktur vereinnahmt und zu einem geschlossenen System, das von Verpflichtung und „unendlicher Sicherheit“ geprägt ist (ebd.: 217). Weil Pilgerreisen aber nicht auf einen unmittelbaren Nutzen ausgerichtet sind, bleiben sie dennoch etwas, das sich von den alltäglichen gesellschaftlichen Zwängen abhebt.

Turner blieb nicht unbestritten, die Kritik richtete sich aber weniger gegen seine generellen Theorien zu Übergängen und Grenzerfahrungen im Ritual, sondern gegen eine Vorstellung von universeller *Communitas*, die es vermag, sämtliche Grenzlinien von Kaste, Klasse, Geschlecht, Religionszugehörigkeit, Ethnie und so fort zumindest temporär zu überwinden.¹¹

Die Vorstellung, dass die große Heterogenität der Lichterprozession, die ich bei den Newar im Sommer 2008 kennengelernt hatte, auch mit einer Kastengruppen übergreifenden *Communitas* einhergehen könnte, war eine der Fragen, der ich während meines Forschungsaufenthaltes 2009 genauer nachgehen wollte. Diesbezüglich ging ich von folgenden Annahmen aus:

Matayā zieht Teilnehmer_innen aus dem buddhistisch geprägten Hinterland von Pāṭan an, die sich intensiv als Gruppe darauf vorbereiten und gemeinsam anreisen. Die Prozession kann als eine Ein-Tages-Pilgerreise betrachtet werden.

Religiöse Prozessionen wie Matayā sowie verknüpfte Vorbereitungen und Anreise stellen für jene, die teilnehmen, eine liminale Zeit dar und entsprechen der Übergangsphase in Turners Ritual-Modell, in der die Erfahrung von *Communitas* möglich wird. Egalitäre Aspekte des (Newar-)Buddhismus sollten dabei (spontane) *Communitas* über die Grenzen von Kasten- und Teilnehmer_innengruppen hinweg ermöglichen.

¹¹ Eine Zusammenfassung von verschiedenen Gegenpositionen (zum Beispiel Rivalität anstatt *Communitas* im Ritual) und ethnographischem Material, das gegen eine Auflösung von bestehenden Grenzlinien spricht, findet sich in Yoram Bilus *The Inner Limits of Communitas* (1988).

Die erste Annahme stellte sich als falsch heraus: die Dörfer Khokanā, Buñmatī und Cāpāgāū zelebrieren zeitgleich zu Pāṭan eine eigene Version der NJM. Dementsprechend bin ich auf keine Spuren von auswärtigen Gruppen gestoßen. Auch der Zugang zu den Vorbereitungen von lokalen Teilnehmer_innengruppen erwies sich als viel schwieriger als angenommen (siehe Kap. 4.2.2.1). Diese Umstände führten dazu, dass ich zunächst die leichter zugänglichen Musiker und lokalen Organisatoren (Kap. 6) stärker in den Fokus rückte und mich später bei den Teilnehmer_innen auf die Handlungsebene konzentrierte.

Das Lösen von Turners Theorien, die für die Betrachtungen in dieser Arbeit nur mehr eine untergeordnete Rolle spielen, sollte nach Ende der Feldforschung noch über ein Jahr dauern. Für die spätere Interpretation meines Materials stellten sich die im Folgenden beschriebenen Ansätze als ungleich nützlicher heraus.

2.3.2 Richard Schechner: Ritual als Performance

Jacques Derrida setzt alle Äußerungsformen und sämtliche Formen von Diskurs mit Text gleich, nichts existiert außerhalb von (Kon-)Text (Derrida 1976: 158). Ähnlich sieht es auch Clifford Geertz, er vergleicht Ethnographie und die Interpretation menschlichen Verhaltens mit dem Lesen eines Manuskriptes (Geertz 1973: 10). Kultur wird damit zu einem Text. Richard Schechner wählt eine völlig andere Herangehensweise, er sieht in der Performance (dt. Performanz) die wesentliche Eigenschaft menschlichen Handelns.

Schechner legt den Begriff Performance sehr weit aus, er spricht von einem „breiten Spektrum“ beziehungsweise einem Kontinuum menschlichen Handelns, dazu rechnet er: Ritual, Spiel(e), Sport, populäre Unterhaltung, die darstellenden Künste – also Theater, Tanz und Musik – und die Performanzen des alltäglichen Lebens, die Darstellung sozialer und beruflicher Rollen, Geschlecht, Rasse und Klasse, die Performance von Heilung von Schamanismus bis Chirurgie, sowie die verschiedenen Medien inklusive Internet. Es gibt keine historischen oder kulturellen Grenzen dessen, was man als Performance betrachten könnte: „[...] any action that is framed, presented, highlighted, or displayed is a performance“ (Schechner 2002: 2).

Schechner weitet dieses Konzept von Performance auf alles aus, was von Menschen geschaffen worden ist. Ein Artefakt wird zu einer Form von Kommunikation, zur Praktik, zum Ereignis oder zu einer Verhaltensform. So ist es möglich zu untersuchen, wie sich ein Objekt, wie zum Beispiel ein Gemälde, „verhält“, also wie es mit seinen Betrachter_innen interagiert, wie es verschiedene Reaktionen und Bedeutungszuschreibungen hervorruft und wie sich diese Bedeutungen im Laufe der Zeit und mit dem Kontext ändern (Schechner 2002: 2).

Noch einmal zusammengefasst: „Any behavior, event, action, or thing can be studied 'as' performance, can be analyzed in terms of doing, behaving, and showing“ (Schechner 2002: 32). Anstatt „Alles ist Text“ drückt Schechner aus: „Alles ist (wie) Performance“.

Ein Schlüsselkonzept in Richard Schechners Verständnis von Performance ist jenes, welches er frei nach Erving Goffman „restored behavior“ beziehungsweise „twice-behaved behavior“ nennt. Dieses zieht sich durch die Performance von Kunst, Ritual, aber auch des täglichen Lebens,

das aus performativen Handlungen besteht, die von Menschen trainiert und eingeübt werden. „Every action, no matter how small or encompassing, consists of twice-behaved behaviors“ (Schechner 2002: 22f; vgl. Goffman 1959).

Zwar sind Performances aus Stücken dieses wiederhergestellten Verhaltens zusammengesetzt, jedoch unterscheidet sich jede Performance von jeder anderen: Diese Stückchen können in zahllosen Varianten kombiniert werden, und keine Gegebenheit kann vollständig reproduziert werden. „Not only the behavior itself – nuances of mood, tone of voice, body language, and so on, but also the specific occasion and context make each instance unique. [...] the uniqueness of an event is not in its materiality but in its interactivity“ (Schechner 2002: 23).

Verhalten, das als neu, originär oder auch schockierend in einem bestimmten Kontext angesehen wird, ist häufig nur die Kombination bekannter Verhaltensweisen oder aus einem anderen Kontext übertragen worden. Was die Quelle dieser Verhaltens-Schnipsel ist, woher sie stammen und wer sie entwickelt hat, ist allerdings häufig nicht so einfach nachzuvollziehen. „Of course, most of the time people aren't aware that they are doing any such thing [of recombining bits of previously behaved behaviors]“ (Schechner 2002: 28).

Ein Ritual muss wirksam sein, Theater soll unterhalten. Diese Unterscheidung ist Richard Schechner zu simpel und binär. Vielmehr sieht er Wirksamkeit (*efficacy*) und Unterhaltung (*entertainment*) als die beiden Pole eines Kontinuums (*The Efficacy–Entertainment Dyad*). Ob man eine konkrete Performance als Ritual oder Theater bezeichnet, leitet sich zumeist von ihrem Zweck und ihrem Kontext ab. Wenn eine Performance Veränderungen bewirken soll, an welche die Teilnehmer_innen zu glauben haben, dann ist sie Ritual. Ist der Zweck hingegen Vergnügen oder Angeberei, Schönes zu zeigen oder die Zeit totzuschlagen, dann ist sie Unterhaltung. Auch wenn man eine bestimmte Performance stärker einem der beiden Pole zuordnen kann, so ist keine Performance pure Wirksamkeit oder pure Unterhaltung (Schechner 2002: 71).

Meiner Ansicht nach gilt das besonders für Rituale, die eine große Öffentlichkeit haben, wie etwa Prozessionen. Und in diesem Licht erscheint es mir sinnvoll, ein Festival wie die Nyakū Jātrā Matayā zu betrachten: sowohl in seiner Gesamtheit, wie auch in jeder singulären, rituellen Handlung, die zwischen den Polen von Wirksamkeit und Unterhaltung einzuordnen ist.

Richard Schechner unterscheidet bei Performanzen des täglichen Lebens zwei weitere Prinzipien: „make-believe“ und „make belief“. Bei make-believe (etwa als Phantasie, Imagination zu übersetzen) sind die Grenzen zwischen Realem und Vorgegebenem klar ersichtlich, hierzu gehören zum Beispiel (kindliche) Rollenspiele und Stage Performances. Zwischen Schauspieler_innen und ihren Rollen lässt sich klar unterscheiden. Ganz anders ist dies bei „make belief“, wo Performances darauf abzielen, Wahrheiten zu schaffen. Die Bühne der Politik ist ein gutes Beispiel für diese geschaffenen Wahrheiten, die bewusst die Grenzen zwischen Performance und alltäglicher Realität verwischen, um jene „Tatsachen“ glaubhaft zu machen, die vermittelt werden sollen (Schechner 2002: 35).

Ich denke nicht, dass „make-believe“ und „make belief“ als binäre Opposition unterschieden werden sollte. Auch hier können die Übergänge fließend sein. Wenn ein Maskentänzer in die Rolle seiner Maske schlüpft und eventuell in eine Besessenheitstrance fällt, so kann man funktionell

klar zwischen Alltag und Rolle unterscheiden. Wenn es aber um die konkrete Performance der dargestellten Entität geht, dann lässt sich nicht so leicht unterscheiden, wer nun handelt. Ist es der Geist, die Gottheit, der Dämon, der sich durch sein Medium ausdrückt? Geht der Tänzer völlig in seiner Rolle auf und handelt klar unterscheidbar zu seinem „alltäglichen Ich“? Oder beeinflussen alltägliche Beweggründe bewusst oder auch unbewusst die Performance der Rolle; wird die Maske als Möglichkeit angesehen, Werte und sozial-politische Strukturen zu reproduzieren oder zu kritisieren?

Ebenso berechtigt scheint es mir, diese Fragen im Kontext einiger der Teilnehmer_innen der Matayā-Prozession (siehe Kap. 6.7) neu zu formulieren: Masken tragend schlüpfen sie in verschiedenste Rollen, die sich klar von jenen des Alltags abheben. Doch wer oder was gestaltet die Handlungen der Verkleideten? Ist es die Rolle und damit verknüpfte rituelle Skripten oder doch die Person hinter der Maske? Das sind Fragen, mit denen sich verschiedene Theorien rund um den *Agency*-Begriff auseinandersetzen, die ich weiter unten behandeln werde.

2.3.3 Ritualtransfer

Wenn Ritual (anders) gestaltet werden soll, dann muss vorausgesetzt werden, dass sich sowohl Ritual, wie auch sein Kontext verändern können. Ein sehr weit gefasstes Konzept von Langer, Lüddeckens, Radde und Snoek (2006) beschreibt diese Veränderungen, die Autor_innen sprechen dabei von *Ritualtransfer*:

„The notion of ‘transfer of ritual’ (German: ‘Ritualtransfer’) primarily refers to the transfer of a ritual from one context into another, or – more generally – a change of the context surrounding the ritual. Processes of transfer can take place within time or space“ (Langer u.a. 2006: 1).

Wenn man davon ausgeht, dass nie zweimal dasselbe Ritual ausgeführt werden kann – schon allein weil die beiden Dimensionen von Zeit und Raum nie gleichzeitig unverändert sein können – dann findet *immer* eine Art von Anpassung statt. Um Transfer-Prozesse nachzeichnen zu können, unterscheiden die Autor_innen die äußeren, kontextuellen Aspekte von den internen Dimensionen eines Rituals.

Die kontextuellen Teilaspekte können empirisch untersucht, eingehend beschrieben und wissenschaftlich interpretiert werden; diese umfassen: die Medien, in denen sich Skript und Performanz des Rituals ausdrücken; geographische, räumliche, ökologische, kulturelle, religiöse, politische, wirtschaftliche, soziale und genderspezifische Kontextaspekte; die Gruppe, welche die Tradition befördert, die das Ritual einschließt; und die historische Dimension des Rituals. Per Definition findet Ritualtransfer statt, wenn sich ein oder mehrere der kontextuellen Aspekte eines Rituals oder Ritus verändern (Langer u.a. 2006: 2).

Als interne Dimensionen lassen sich folgende festmachen, die als bestimmende Charakteristika allerdings nicht alle in einem einzelnen Ritual vorhanden sein müssen: Skript, Performanz, Performativität, Ästhetik, Struktur und die Übermittlung von Inhalten. Der Gebrauch von

Ritualen kann eine oder eine Vielzahl von Absichten verfolgen, die sich in seiner strategischen Anwendung und Instrumentalisierung ausdrücken können. Hinzu kommen (potentiell) Elemente von Selbstreferenz, Interaktion, Kommunikation, psycho-sozialer Funktionalität, Medialität, Symbolik und verschiedene Bedeutungszuschreibungen der Teilnehmer_innen (Langer u.a. 2006: 2; vgl. Gaida 2009).

Die Theorie hinter dem Konzept „Ritualtransfer“ ist nun folgende: Wenn ein Ritual transferiert wird, in dem sich ein oder mehrere Kontextaspekte ändern, dann ist damit zu rechnen, dass sich auch eine oder mehrere interne Dimensionen verändern. Umgekehrt sollte auch bei Veränderungen interner Dimensionen immer hinterfragt werden, ob diese nicht auf kontextuelle Veränderungen zurückzuführen sind (Langer u.a. 2006: 2f). Die Autor_innen unterscheiden dabei in *synchronen* (zwei Gruppen praktizieren parallel das gleiche Ritual), *diachronen* (Wiederaufleben eines Rituals nach gravierenden historischen Veränderungen) und *rekursiven* Transfer (Transfer in neuen Kontext verändert rückwirkend auch das Ritual im alten Kontext) (Langer u.a. 2006: 3f).

Eine zentrale Rolle bei Ritualtransfer spielen die Teilnehmer_innen, sie stellen die Schnittstelle zwischen dem Außen und dem Innen eines Rituals dar. Die Autor_innen unterscheiden diese Teilnehmer_innen anhand der Grade von Aktivität in Hauptakteur_innen, in den als Gruppe agierenden „Chorus“ und in passive Betrachter_innen (was auch Außenstehende mit einschließen kann). Eine Schlüsselrolle in der Interaktion zwischen Innen und Außen fällt den Hauptakteur_innen zu. Um ein Ritual langfristig zu verändern, ist allerdings auch die Zustimmung der anderen beiden Partizipations-Gruppen notwendig (Langer u.a. 2006: 3).

Eine Sonderform von Ritualtransfer stellt der Transfer von einzelnen Ritualbausteinen beziehungsweise Riten dar. Hier kommt in der Betrachtung als zusätzliches kontextuelles Element das Ritual hinzu, in welches die Riten eingebunden sind. Ritualbausteine können dabei neu angeordnet werden oder in andere Rituale übertragen werden. Wenn eine Ritualsequenz in einen neuen Kontext (ein neues Ritual) übertragen wird, so kann dies auch in verkürzter Form geschehen und dennoch wird eine solche „ritual quotation“ von den Teilnehmer_innen häufig wiedererkannt. Neben vollständigen Ritualen beziehungsweise einzelnen Riten können andere Bestandteile übertragen werden: Kleidung, Symbole, Objekte und so weiter (Langer u.a. 2006: 3; vgl. Gladigow 2004).

Die von Langer, Lüddeckens, Radde und Snoek formulierte Theorie kann ein nützliches Hilfsmittel sein, um die Veränderungen eines Rituals in Zeit und Raum nachzuzeichnen und mit Veränderungen im kontextuellen Rahmen in Verbindung zu bringen: Veränderungen im äußeren Kontext helfen Veränderungen innerer Dimensionen vorzusehen. Umgekehrt kann das Feststellen von Veränderungen der inneren Dimensionen auf Veränderungen im Kontext hinweisen, die diese ausgelöst haben. Was diese Theorie (bisher) nicht vermag abzudecken, sind Fragen nach der Autor_innenschaft, Intention und Instrumentalisierung von Ritualtransfer, wie die Autor_innen auch selbst einräumen (Langer u.a. 2006: 7f). Auch Fragen von Wirksamkeit wurden ausgeklammert.

Wie wichtig die Anpassung von Ritualen an die aktuellen sozialen Verhältnisse ist, drückt Margaret Drewal sehr eindrücklich in Yoruba Ritual (1992) aus:

„Practitioners of Yoruba religion are aware that when ritual becomes static, when it ceases to adjust and adapt, it becomes obsolete, empty of meaning, and eventually dies out. They often express the need to modify rituals to address current social conditions” (Drewal 1992: 8).

Mit der dazu notwendigen beziehungsweise Macht, das Ritual zu verändern, möchte ich mich deshalb im folgenden Abschnitt auseinandersetzen:

2.3.4 Rituelle Agency und Reflexivität

Entsprechend der sehr einflussreichen These von Caroline Humphrey und James Laidlaw in *The Archetypal Actions of Ritual* (1994) ist rituelles Handeln dadurch gekennzeichnet, dass es vorgeschrieben (*stipulated*) und nicht-intentional (*non-intentional*) ist. Im Gegensatz zum alltäglichen Handeln tritt individuelle Absicht im Ritual in den Hintergrund und wird zugunsten einer rituellen Verpflichtung (*ritual commitment*) aufgegeben. Zweck und Form der Handlung sind nicht mehr direkt miteinander verbunden.

Meine Beobachtungen der Matayā-Prozession im Sommer 2008 decken sich allerdings nicht immer mit dieser Aussage: Teilnehmer_innen greifen aktuelle politische Ereignisse auf (Abb. 6.26) oder Vorbilder aus den Medien (Abb. 6.30) und häufig bestimmen individuelle Vorstellung über Zweck und Wirkung die Form der Handlung (Abb. 6.16 und 6.17). Um also dieses Handeln verstehen zu können, ist ein vielschichtigeres Verständnis von ritueller Agency notwendig.

William Sax (2008) definiert im gleichnamigen Artikel *Agency* als „the ability to transform the world“. Er geht gleichzeitig davon aus, dass rituelle Agency oft sehr komplex ist und nicht nur in den Händen von einzelnen Menschen liegt, sondern häufig verteilt ist auf mehrere Individuen und/oder Institutionen. Aus emischer Sicht erstreckt sich diese auch auf nicht-menschliche Akteur_innen und das Ritual selbst. Das öffentliche Ritual ist die Bühne, auf der diese komplexe Agency ausgedrückt und bestätigt wird (Sax 2008).

Sehr ähnlich sehen das Oliver Krüger, Michael Nijhawan und Eftychia Stavrianopoulou. Sie sprechen in ihrem Text *„Agency“ und „Ritual“: Legitimation und Reflexivität Rituellicher Handlungsmacht* (2005) von drei Typen ritueller Agency, deren Aufschlüsselung der Analyse sozialer Machtstrukturen sowie „der sie begleitenden politischen, familiären, religiösen, genderspezifischen und ökonomischen Legitimationsprozesse dienen“ soll. Die Zuschreibungen von Agency werden hierbei nicht nur auf menschliche Akteur_innen – Individuen, wie auch Gruppen – beschränkt. Vielmehr wird auch berücksichtigt, dass aus einer emischen Perspektive nicht-menschlichen Akteur_innen (wie Göttern), Ritualutensilien beziehungsweise dem Ritual selbst Agency zugeschrieben werden kann. Die Autor_innen erachten es als notwendig, die medizinisch-psychologische Wirksamkeit (*efficacy*) von handlungsorientierter Agency zu differenzieren. In Einzelfällen kann zusätzlich die „rational-bürokratische ‘Verwaltung’“ von Ritualen eine wichtige Rolle spielen. Deshalb unterscheiden Krüger, Nijhawan und Stavrianopoulou in gestaltungsmächtige, wirkmächtige und administrative Agency (Krüger u.a. 2005: 19f).

2.3.4.1 Typen ritueller Agency: Gestaltungs-, Wirkungs- und administrative Macht

Betrachtet man Agency als *Gestaltungsmacht* (*performative agency*) im Kontext ökonomischer, politischer und religiöser Legitimation, so ist die zentrale Frage: „Wer bestimmt, wie, wann und wo ein Ritual durchgeführt wird?“ Hier unterscheiden die Autor_innen zunächst einmal zwischen individuell orientierten und kollektiv orientierten Ritualen, deren Grenzen allerdings fließend sind. Bei *individuell orientierten Ritualen* steht eine Person im Mittelpunkt. Die Auswahl des Zeitpunkts, des Ortes, der rituellen Spezialist_innen und des zeitlich-materiellen Umfangs liegt häufig in den Händen des Individuums (oder seiner Familie). Wobei der spezifische soziale Kontext, wie auch die soziale Rolle – und ihre Legitimation – den Spielraum einschränken. Bei *kollektiv orientierten Ritualen* hat das Individuum meist weniger Gestaltungsmacht in Bezug auf die Festlegung der Rahmenbedingungen. Wahl von Ort und Zeitpunkt liegt weitgehend in der Hand von Ritualspezialist_innen oder der Ritualgemeinschaft. Ist der Zeitpunkt kalendarisch festgelegt, so besteht die Agency der Expert_innen darin, über die Mittel zur exakten Bestimmung dieses Zeitpunkts zu verfügen (Krüger u.a. 2005: 21f).

Wie ein Ritual gestaltet wird, kann sehr unterschiedlich geregelt sein. Ritualexpert_innen können kraft ihres Amtes (Priester_innen) oder aufgrund einer „sozial oder religiös erworbenen, rituellen Kompetenz“ (Schaman_innen) verantwortlich sein, dies kann aber auch auf Lai_innen übertragen werden. Höhere Ritualinstanzen wie autorisierte Ritualhandbücher können dabei den individuellen Gestaltungsspielraum stark einschränken. Andererseits kann in einem demokratischen Sinne die Gestaltungsmacht auch bei der gesamten Ritualgemeinschaft liegen (Krüger u.a. 2005: 22).

„Gestaltungsmächtige Agency steht in einem komplexen Geflecht von ökonomischen, politischen, sozialen und religiösen Aspekten. Veränderungen in einem dieser Bereiche ziehen meist weitere Veränderungen nach sich, die sich auf die Gestaltung der Rituale bis hin zu deren Abschaffung auswirken“ (Krüger u.a. 2005: 22).

Die Auswirkungen von Veränderungen im äußerem Kontext auf die inneren Ritualdimensionen wurden bereits beschrieben (siehe Kapitel 2.3.3). Für die Veränderungen, also den *Ritualtransfer* verantwortlich sind jene Akteur_innen, die gestalterisch eingreifen möchten, deren Gestaltungsmacht aber auch von den übrigen Akteur_innen im Sinne von symbolischem Kapital anerkannt wird (vgl. Bourdieu 1976). Bei Ritualspezialist_innen besteht dieses symbolische Kapital zum Beispiel in einer (postulierten) Nähe zu übernatürlichen Kräften und deren Wirkmacht, bei anderen Individuen durch Rückgriff auf bekannte Symbole, Gesten oder bestimmten Sprachgebrauch (Krüger u.a. 2005: 16), wie auch auf kulturspezifische Handlungsszenarien (Ortner 1990: 60f; siehe auch Kapitel 2.3.4.2).

Betrachtet man Agency als *Wirkungsmacht* (*ritual agency*), so ist zunächst die Frage zu beantworten: Ist dem Ritual beziehungsweise bestimmten Ritualen eine wirkmächtige Agency inhärent; warum hat ein Ritual eine bestimmte Wirkung? Folgt man dem Argument von William

Sax, so wird dem Ritual selbst Wirkungsmacht zugeschrieben. Das entspricht auch sehr häufig der emischen Sicht auf das Ritual. Wirksamkeit misst sich daran, ob ein Ritual fähig war oder nicht, die Welt zu transformieren. Agency ist verteilt innerhalb eines Netzwerks von sozialen Beziehungen und Institutionen, in dem ein Ritual offiziell und öffentlich anerkannt wird und damit sozial wirksam wird (Sax 2008: 477f).

Hier widersprechen Krüger, Nijhawan und Stavrianopoulou unter Berufung auf Humphrey und Laidlaw (1994: 99). Würden Rituale Agency besitzen, so wären sie unabhängig von den beteiligten Personen wirksam. Allerdings kann die Erfahrung von Wirksamkeit bei den Ritualteilnehmer_innen höchst unterschiedlich ausfallen. Ritualkritik und das Verschwinden von Ritualen lassen sich nur mittels zugesprochener Wirkung beziehungsweise deren Ausbleiben erklären (Krüger u.a. 2005: 23).

Für mich bestätigen sie mit dieser Aussage eigentlich nur die Argumente von William Sax. Folgt man den Argumenten von Humphrey und Laidlaw (1994): Rituale sind nicht-intentional und vorgeschrieben, so kann die Wirkungsmacht eigentlich nur im Ritual selbst begründet sein. Wenn die Intention nicht darin liegt, die einzelnen Handlungen durchzuführen, die ein Ritual konstituieren, sondern in der Durchführung des Rituals an sich liegt, so entsteht (zugeschriebene) Wirkung nur durch die richtige Durchführung der Gesamtheit der vorgeschriebenen Handlungsschritte – nicht durch die einzelnen Handlungen selbst. Die Erfahrung und Interpretation dieser Wirkung liegt aber bei den einzelnen Ritualteilnehmer_innen beziehungsweise der Ritualgemeinschaft, dem *agentive network* (Sax 2008: 477). Ich schlage daher zusätzlich zum Begriff der *Wirkungsmacht* den der *Interpretationsmacht* vor, die sich zumindest zum Teil mit der administrativen Macht deckt, die später in diesem Abschnitt beschrieben wird.

Neben dem Ritual selbst wird bestimmten Akteur_innen wirkmächtige Agency zugesprochen. Das kann zum einen damit begründet werden, dass sie fähig sind, das aus sich wirksame Ritual in richtiger Weise und damit wirkkraftig durchzuführen. Andererseits treten gewisse Personen als Stellvertreter_innen beziehungsweise Medien von nicht-menschlichen Akteur_innen (Geistern, Gött_innen, Ahn_innen etc.) auf, welche über die eigentliche Wirkungsmacht verfügen. In den Händen dieser rituellen Spezialist_innen liegt allerdings Gestaltungsmacht, weil sie die Bedingungen für das Wirken der *culturally postulated superhuman agents* (Lawson und McCauley 1990) herbeiführen können (vgl. Krüger u.a. 2005: 23).

Setzen sich Akteur_innen bewusst und aktiv mit den Bausteinen des Rituals auseinander, so nehmen sie auch auf diese Weise Gestaltungsmacht für sich in Anspruch. Ob diese Gestaltung allerdings (sozial) wirksam ist, bestimmt das *agentive network*. Diese Schnittflächen von Reflexivität, Agency und Wirksamkeit betrachte ich im folgenden Abschnitt.

Auch verschiedenen Elementen des Rituals – sprachlichen, gegenständlichen oder symbolischen – kann Wirkungsmacht zugesprochen werden. Die Performanz von ritueller Sprache, Gesten und Körperbewegungen kann wirkmächtig sein, wenn den handelnden Akteur_innen die nötige Autorität zugesprochen wird und sich ihr Handeln an die vorgeschriebenen Formen hält (Rappaport 1998: 200f). Objekte können wirkmächtig sein aufgrund der ihnen innewohnenden Eigenschaften (Reliquien) oder sie können diese Eigenschaften einmalig im

Zuge eines Rituals erhalten (Wandlung von Brot und Wein in der christlichen Eucharistiefeier) (Krüger u.a. 2005: 24) beziehungsweise müssen sie immer wieder rituell „aufgeladen“ werden (Fetische). Diese Objekte nennt Alfred Gell *secondary agents*, da sie nicht aus eigener Intention handeln, sondern Medium oder Teil menschlicher Agency sind (Gell 1998: 20f).

Neben handlungsmächtiger und wirkmächtiger unterscheiden Krüger, Nijhawan und Stavrianopoulou noch eine dritte Form von Agency, jene von *Verwaltungsmacht* (*administrative agency*). Diese Instanz bestimmt darüber, ob die Wirksamkeit eines Rituals gegeben ist, also ob es nun gültig ist oder nicht. „[...] whether or not it was effectively or successfully performed on a given occasion“ (Sax 2008: 477). In besonderen Fällen wird auch darüber bestimmt, ob die Wirksamkeit im Nachhinein aufgehoben wird (Annullierung einer Ehe) (vgl. Krüger u.a. 2005: 24f).

2.3.4.2 Rituelle Reflexivität und Agency

Ich möchte hier jene drei verschiedenen wissenschaftlichen Positionen zu ritueller Reflexivität aufgreifen, die bereits im Text „Agency“ und „Ritual“ behandelt wurden (Krüger u.a. 2005: 28-30). Diese veranschaulichen meiner Ansicht nach sehr gut die Bandbreite, welche rituelle Reflexivität annehmen kann und wie diese mit den drei oben beschriebenen Typen von Agency verknüpft ist:

Caroline Humphrey und James Laidlaw gehen in ihrem sehr einflussreichen Werk *The Archetypal Actions of Ritual, a Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship* (1994) davon aus, dass rituelle Handlungen nicht-intentional sondern vorgefertigt (*stipulated*) sind. Die rituelle Reflexivität ist dadurch von der Reflexivität alltäglicher Handlungsformen zu unterscheiden, dass sie aus einer rituellen Verpflichtung (*ritual commitment*) besteht. Individuelle Intention und Agency werden hierbei ausgeklammert. Dem Ritual wird dabei (zumindest aus emischer Sicht) selbst Agency zuerkannt, die Autor_innen sprechen dabei von einer „archetypische Qualität“ des von ihnen beschriebenen jainistischen Rituals (Humphrey und Laidlaw 1994: 88f, 101-103).

Michael Houseman und Carlo Severi greifen in *Naven or the other Self* (1998) die Position von Humphrey und Laidlaw auf, widersprechen ihr aber in einem zentralen Punkt. Absicht (und Agency) lassen sich nicht immer von der Form der Ritualhandlungen trennen, besonders im Kontext eines von ihnen beschriebenen christlichen Begräbnisrituals: Weinen, das Werfen einer Schaufel voll Erde, und/oder ein Gebet zu Gott sind verschiedene, vielleicht vorgeschriebene, aber durchaus auch beabsichtigte Formen, Trauer im Ritual Ausdruck zu verleihen (Houseman und Severi 1998: 232). Die Autoren postulieren weiters, dass die Dynamik, die sich mittels Performanz ausdrückt, über das soziale Beziehungsgeflecht der Akteure im Ritual entsteht. Gestaltungsmacht entsteht, indem sich die Akteur_innen den gestalterischen Prinzipien und den Wirkungsweisen rituellen Handelns sowie den vorhandenen Beziehungsgeflechten bewusst werden (Houseman und Severi 1998: 285ff).

Sherry Ortner rückt in ihrem Artikel *Patterns of History: Cultural Schemas in the Foundings of Sherpa Religious Institutions* (1990) die Transponierbarkeit kulturspezifischer Handlungsszenarien in den Fokus. Menschen distanzieren sich entweder von gängigen Handlungsmustern oder sie agieren so, als hätten sie diese Schemata im Sinne von Bourdieus Habitus internalisiert. Das geschieht unabhängig davon, ob sie sich ihrer Muster/Handlungen bewusst sind oder nicht, sondern richtet sich danach, ob bestehende (historische) Handlungsszenarien mit hinein genommen werden können. Gestaltungsmacht entsteht hier also über Geschichtsbewusstsein und Interpretationsleistung der Akteur_innen (Ortner 1990: 60-63, 76f, 84ff).

Michael Stausberg formuliert in seinem Artikel *Reflexivity* (2008) noch weitere Ursachen und Anzeichen für beziehungsweise Arten von Reflexivität: Langeweile während des Rituals kann zum Hinterfragen desselben führen. Indem man sich selbst durch die Augen anderer betrachtet, mag man sich die Frage stellen: „what the hell am I doing here?“ (Grimes 1988). Manche Rituale fordern durch ihre Form selbst zu Reflexion auf, zum Beispiel durch Symbole, die erst dekodiert und interpretiert werden müssen (Stausberg 2008: 632, 637; vgl. Houseman 2002: 78 n.1). Reflexivität liegt auch in der Performativität eines Rituals: Performance reflektiert immer andere Performance, das Ritual und seine Praktizierenden beziehen sich dabei reflektiv auf etwas anderes (Stausberg 2008: 636; vgl. Schechner 2002: „restored behavior“ und Gladigow 2004: „Rituelle Zitate“). Die unmittelbarste Form von Reflexion findet dort statt, wo die Ritualteilnehmer_innen selbst ihre eigenen Regeln schaffen: „That [to find rules themselves] is exactly what many ritual practitioners do“ (Stausberg 2008: 645).

Ein Verbinden der hier vorgestellten Theorien von Agency und Reflexivität möchte ich an dieser Stelle aussetzen und zunächst einmal die Beobachtungen im Rahmen meiner eigenen Feldforschungen beschreiben. Eine Analyse dieser Erfahrungen und Einsichten mit Hilfe der eben vorgestellten Theorien wird dann im Kapitel 7 erfolgen.

3 Literatur und Stand der Forschungen

Matayā beziehungsweise das gesamte Festival Nyakū Jātrā Matayā hat in eine Reihe von ethnographischen Werken Eingang gefunden, die sich mit Pāṭan und dem Newar-Buddhismus beschäftigen. Eine eigenständige wissenschaftliche Publikation, welche die NJM ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, ist bisher allerdings ausgeblieben.

3.1 NJM in wissenschaftlichen Arbeiten

Zwei im Kathmandutal geschriebene, unveröffentlichte Abschlussarbeiten setzen sich jedoch sehr konkret mit der Nyakū Jātrā Matayā auseinander: Der 35-seitige Text *Matayā: a study* von Ramesh Gyawali (2004) ist in englischer Sprache verfasst und beschreibt in sehr knapper Weise die wichtigsten Daten rund um das Festival: seine Geschichte, die zugehörigen Prozessionen und Pilgerfahrten, Zweck und Symbolik ritueller Handlungen sowie die Struktur der Organisation des Festivals. Aufzählungen verschiedener Opfergaben, der verwendeten Musikinstrumente und der *vihāras* entlang der Strecke nehmen einen großen Teil des Textes ein. Die Schlussfolgerung lautet: Festivals wie Matayā schaffen religiöse Toleranz und sind ein Beispiel der Einheit und Harmonie unter allen Talbewohner_innen. Insgesamt stützt sich dieser Text sehr stark auf folgende zehn Jahre ältere Arbeit:

Lalitpurmā dīpyātrā (matayāḥ) von Kiran Bhāi Bajrācārya und Dharmarāj Śākya (1994) in Nepali ist sehr ähnlich wie die erstgenannte Arbeit aufgebaut. Zusätzlich beschäftigt sich dieser 38-seitige Studienbericht (*adhyayan pratedan*) auch mit der sozio-religiösen Bedeutung des Festivals und mit Konzepten, wie die Erhaltung der NJM in Zukunft gesichert werden könnte. Befügt sind – neben Fotos und einer Aufstellung des Organisationskomitees von 1994 – auch Liedtexte in Newari, die während Bogī verwendet wurden.

Der Architekturhistoriker und Indologe Niels Gutschow geht in zwei seiner Werke näher auf Matayā ein. In *The Nepalese Caitya* (1997) zeigt er auf, wie die Verehrung von *caityas* sowohl in der täglichen *pūjā*, wie auch in verschiedenen kalendarischen Ritualen – wie zum Beispiel auch Matayā – durchgeführt wird (Gutschow 1997: 68-84).

In *Stadtraum und Ritual der newarischen Städte im Kāṭhmāṇḍu-Tal* (1982) interessiert ihn besonders, wie verschiedene Prozessionen in Beziehung zur dynamischen Ordnung des Stadtraumes stehen. Die rituelle Grundstruktur der Stadt in Form eines Mandalas wird in die Routen der Prozessionen miteinbezogen. Die *pradakṣiṇā*¹² (heilige Umgehung der Stadt) Route führt dabei durch die Mittelpunkte von 15 Stadtteilen von Pāṭan. 24 Podeste gliedern diese Strecke, welche während der „matya-pūjā“ von den Musikern verwendet werden. 316 Orte (*vihāras* und *stūpas*; Zählung von 1974) finden sich entlang der *matya-pūjā* Strecke, für die zwei Tage beziehungsweise insgesamt 20 Stunden benötigt wird. Zehn Stadtquartiere organisieren die Prozession und trainieren die Musiker. Eine „Wegekommission“ sorgt dafür, dass der festgelegte Weg jährlich wieder neu hergestellt wird, auch wenn dafür Schutt weggeschafft und Mauern eingerrissen werden müssen (Gutschow 1982: 167-172, 201).

¹² Wird bei der Nyakū Jātrā und der Gaṇeś Pūjā verwendet.

In beiden Werken findet sich eine detaillierte Streckenkarte (Gutschow 1982: 170; 1997: 78), die auch in einigen der Souvenirhefte (*smārikā*) der organisierenden Lokalitäten abgedruckt wurde. Ich möchte hier anmerken, dass sich die Route seit der Begehung im Jahre 1974 verändert hat, um neue Objekte mit einzuschließen, wie Niels Gutschow auch im Interview bestätigte (NG 2009).

Mark Pickett behandelt in seiner PhD Thesis *Caste and Kingship in the Newar City of Lalitpur* (2004) ausführlich die kalendarischen Feste der Stadt; sechs Seiten widmet er dabei der NJM. Pickett sieht die Funktion der verschiedenen Prozessionen (wie auch der Nyakū Jātrā Matayā) in der (Wieder-)Herstellung der städtischen Ordnung, besonders in Bezug auf das königliche Zentrum. Matayā trägt dazu seinen Teil bei, dadurch dass alle buddhistischen Bauwerke innerhalb der so gesicherten Stadtmauern abgeschritten werden. Die Nyakū Jātrā hebt den göttlichen Status des Königs von Pāṭan hervor, indem das *naubājā*-Ensemble seine Vorstellung genau vor dem goldenen Fenster abhält, das den König mittels seiner Symbolik als Viṣṇu inszeniert (Pickett 2004: 213-219).

In *Ritual Movement in the City of Lalitpur* (2005) widmet sich Mark Pickett den Routen der verschiedenen Prozessionen in Pāṭan. Er sieht die Funktion der zentripetalen Prozessionen – dazu gehören alle Prozessionen im Rahmen der NJM – in der Vernetzung des Stadtraumes. Indem sie die Stadtmitte im Uhrzeigersinn (respektvoll) umrunden, betonen sie die Bedeutung dieses königlichen Zentrums. Die „royal centripetal *pradakshināpatha*“, welcher auch die Nyakū Jātrā und die Gaṇeś Pūjā folgen, wurde von König Siddhi Narasimha Malla im 17. Jahrhundert eingeführt, um den Königspalast direkt in diese Prozessionen einzubinden (vgl. Pickett 2005: 254ff).

Siegfried Lienhard widmet in seinem Buch *Diamantmeister und Hausväter* (1999) ein Kapitel dem Monat Gūlā. Er vergleicht hier unter anderem „Mateyāḥ“ und die „Gāyātrā“ in ihrer Funktion als Totenritual. Lienhard gibt dabei besonders die buddhistische Sichtweise auf die „Lichter-Prozession“ wieder und sieht die Teilnahme von Angehörigen eines/r Verstorbenen als „frommen, ihre Heilskarriere befördernden Akt“. Er listet die zehn organisierenden Lokalitäten auf, beschreibt knapp die Opfergaben und zeigt anhand eines Beispiels, wie diese Gaben innerhalb einer Klostersgemeinschaft aufgeteilt werden (Lienhard 1999: 176-188).

Mary Anderson setzt sich in einem kurzen Abschnitt im Kapitel „Gunla“ ihres Werkes *The Festivals of Nepal* (2005) mit den Handlungen der Pilger_innen während „Mata-Ya or Festival of Lights“ auseinander. Die karnevalesken Verkleidungen mancher Teilnehmer_innen sieht sie als Fortsetzung der „cow procession for the dead“ am Tag davor (Anderson 2005: 82-84).

Karunakar Vaidya widmet in seinem Werk *Buddhist Traditions and Culture of the Kathmandu Valley* (1986) zwei Kapitel „Mataya“ beziehungsweise „Baki Wanegu“ (Bogī). Er geht auf die Geschichte des Festivals, die Probleme der Finanzierung nach der Landreform, die Organisation durch zehn Lokalitäten und das Training der Musiker ein. Vaidya beschreibt knapp die Handlungen der Priester und verschiedener Teilnehmer_innengruppen von Matayā, ebenso wie ihre Opfergaben. Die Bedeutung des „Festival of Lights“ sieht er besonders in der Wiederholung der Verehrung von Buddha nach dessen Erleuchtung durch Götter und Māras – insbesondere im

Namen verstorbener Verwandter, damit diese „Frieden und Trost finden und in den Himmel oder ‘Sukhavati Bhuban’“ gelangen (Vaidya 1986: 50-58). Im Kapitel zu „Baki Wanegu“ (Bogī) gibt Vaidya „the legend of the Sringha bheri“ (Horn-Instrument) wieder. Er beschäftigt sich knapp mit der eigentlichen Prozession und den wichtigsten Instrumenten und setzt Bogī in Bezug zu einer verwandten Tradition auf Svayambhūnāth.¹³ Er hebt abschließend die Fähigkeit des Büffelhorns hervor, Verstorbene zu erlösen sowie Krankheiten und Leiden abzuwehren (Vaidya 1986: 64-72). Zu erwähnen ist, dass in diesem Buch eine bildliche Darstellung der *śṛṅgabherī*-Legende abgedruckt ist (ebd.: 67). Während meiner Forschungen war es leider nicht möglich, Zugang zu einem der wenigen existierenden Stoffbilder zu erhalten.

David Gellner nimmt in *Monk, Householder, and Tantric Priest* (1992) immer wieder Bezug auf die Lichterprozession. Er verwendet Matayā als Beispiel für buddhistische Vormachtstellung nach einer Reihe von Hindu-Gegenbeispielen (Gellner 1992: 88). Auch die Hindu-Götter werden Buddha untergeordnet, wenn diese Buddha nach Erlangen der Erleuchtung verehren, ein Konzept das während Matayā wiederholt wird (ebd.: 96f). Gellner sieht Matayā als ein Beispiel für eine optionale Pilgerfahrt (ebd.: 190), an der aber zumindest eine angehörige Person eines/r (*buddhamārgī*) Verstorbenen teilnimmt (ebd.: 212). Und er zählt die Lichterprozession als eine der Gelegenheiten auf, bei denen es geduldet wird, sich über Autoritätspersonen lustig zu machen (ebd.: 266). Matayā ist außerdem einer der beiden Tage, an dem das Tor zum Totenreich von Yama offen steht (ebd.: 368 n. 43).

In *Rebuilding Buddhism* (2005) von Sarah LeVine und David Gellner beziehungsweise in *Living with Newar Buddhists* (1998) von Gellner wird diskutiert, dass Newar Laien-Buddhist_innen inzwischen Buddhas Erleuchtung zweimal feiern: sowohl zu Buddha Jayanti (Wesak), wie auch zu Mataya. Dies ist auf die im Kathmandutal immer stärker werdende Theravada-Tradition zurückzuführen (LeVine und Gellner 2005: 120f; Gellner 1998).

In *What is Nepali Music?* (1993) geht Kishor Gurung davon aus, dass das Blasen der Hörner während „Baki Wanegu“ ein Survival eines frühen, indigenen Newar-Buddhismus darstellt. Die Figuren der Hindu-Gottheiten „Mahataxmi“ und „Mahakali“, die auf den Trommeln „dha“ und „damkhin“ befestigt werden, sind für Gurung Indiz für das Verschmelzen von Elementen von Hindu-Kultur und buddhistischer Kultur (Gurung 1993: 9).

Die Textsammlung *nepāḥyā lokbājā: nepāḥgāḥyā nekū jātrā* (Nepalese Folk Musical Instruments: Horn Festival of the Kathmandu Valley; 1991), herausgegeben von der Nepalese Folklore Society, beschäftigt sich in 14 Artikeln in Newari mit den Instrumenten, die mit der NJM verknüpft sind. Einzelne Trommeln, wie auch das Horn-Instrument *nekū*, werden detailliert beschrieben und gängige Rhythmen wiedergegeben. Die Wichtigkeit von *guthis* für das musikalische Training wird diskutiert, ebenso wie das befürchtete Verschwinden von Festivals und der verknüpften Instrumente.

13 Anhang B ist die Übersetzung eines Zeitungsartikels, der sich mit dieser Tradition beschäftigt.

3.2 Religiöse Texte, die mit NJM verknüpft sind

Zwei Texte beziehungsweise Textgattungen spielen für das Festival Nyakū Jātrā Matayā eine wichtige Rolle: Das *durgatipariśodhana dhāraṇī* und das *śṛṅgabherī kathā* (bzw. *śṛṅgabherī avadāna*):

Die meisten der lokalen Texte, welche die Legende des Horn-Instrumentes wiedergeben, beziehen sich auf einen bestimmten handschriftlichen Text, der als der älteste erhaltene im Tal gilt: Die *śṛṅgabherī kathā* im Āsā Archiv (Āsā Saphū Kūthī) in Kathmandu, diese ist Teil des Rahmentextes *lakṣacaitya vrata*.¹⁴ Knapp lässt sich die Erzählung der *śṛṅgabherī kathā* wie folgt wiedergeben:

Während Königin Sūlakṣaṇī ihr Leben entsprechend dem Dharma lebte, vergnügte sich ihr Mann König Siṃhaketu von Śaśipatṭina damit, wilde Tiere zu jagen. Nach ihrem Tod wurden beide in derselben Stadt wiedergeboren, die Königin aufgrund ihres verdienstvollen Lebens als die Brahmanentochter Rūpavatī, ihr Mann allerdings als Büffel der Brahmanenfamilie. Eines Tages, während Rūpavatī den Büffel im Wald hütete, erschien ihr der Bodhisattva Supāraga. Dieser enthüllte ihr die Umstände des letzten Lebens und, dass ihr ehemaliger Mann aufgrund seiner Verfehlungen als Büffel von jenen Tieren zerrissen werden würde, die er einstmals gejagt hatte. Obwohl nun die Brahmanentochter besonders gut auf den Büffel achtete, traten die prophezeiten Umstände ein und die wilden Tiere ließen nur die Knochen und Hörner übrig. Rūpavatī errichtete entsprechend der Anweisungen des Bodhisattvas über den Knochen einen *caitya* aus Sand und benutzte eines der Hörner für das Wasseropfer, das andere verwendete sie als Blasinstrument, während sie den *caitya* umrundete. Rūpavatī wiederholte diese *pūjā* täglich, bis sich eines Tages ein *ratna caitya* aus dem Himmel herab senkte und mit jenem aus Sand verschmolz, gleichzeitig entstand ein buddhistisches Kloster um den *caitya* herum. Aus dem Horn-Instrument trat ein Kind hervor und wuchs schnell zu einem erwachsenen Mann heran. Dieser Mann gab sich als ihr (ehemaliger) Ehemann zu erkennen und dankte Rūpavatī für seine Errettung durch das Spielen des Horns und der Verehrung des *caitya*. Voller Freude dankte er auch der Göttin Tārā und umrundete den *caitya* seinerseits, während er das Horn spielte. Der Klang des Horns lockte die Bewohner der Stadt herbei und sie wollten wissen, wer denn dieser Mann sei. Als Rūpavatī ihnen die gesamte Geschichte erzählte, wählten die Menschen den Mann wieder zu ihrem König und gaben ihm den Namen Bhadraśṛṅga. Der neue König ließ die Geschichte seiner Errettung verbreiten und propagierte fortan die *caitya* Verehrung.

In der doppelten Rahmenhandlung der *lakṣacaitya vrata* erzählt diese Geschichte zunächst Vipaśvī Buddha dem Prinzen Puṣpaketu, der anschließend seinen königlichen Vater von der richtigen Weise überzeugt, *caityas* zu verehren. Den äußeren Rahmen bildet die Erzählung dieser Geschichte in der Geschichte durch Buddha Śākyamuni, gerichtet an Śāriputra.¹⁵

14 Abgelegt unter: dp no. 3804. Sprache ist Sanskrit, Schrift Prachalit.

15 Diese Zusammenfassung stützt sich zu großen Teilen auf die Übersetzung von Kāśīnāth Tamoṭ im Anhang dieser Arbeit. Eine ausführlichere Fassung samt Interpretation des *śṛṅgabherī avadāna* findet sich in *Popular Buddhist Texts from Nepal* von Todd Lewis (2000: 21-48).

Die *śṛṅgabherī kathā* stellt eine wichtige Grundlage für die Prozessionen Bogī (Kap. 5.2) und Nyakū Jātrā (Kap. 5.3) sowie der *naubājā*-Vorstellungen an buddhistischen Pilgerstätten (Kap. 5.6) dar. Die *lakṣacaitya vrata*, die auch in Form anderer Textgattungen (z.B. als *kathā* und *vidhi*) und in Zusammenstellung mit weiteren Erzählungen existiert, wurde zwar während meiner Forschungen nie im Kontext von Matayā erwähnt. Sie ist aber bedeutend für andere Formen der *caitya* Verehrung, die besonders häufig im Monat Gūlā stattfinden.¹⁶

Im Zusammenhang mit dem Tod nimmt das *durgatipariśodhana tantra* eine sehr wichtige Rolle ein, um negative Wiedergeburten zu vermeiden. Nicht nur *buddhamārgī* verwenden einen Auszug aus dem Tantra, das *durgatipariśodhana dhāraṇī*.¹⁷ Dies stellt einen kurzen Spruchtext dar, der für eine/n verstorbene/n Verwandten matraartig wiederholt beziehungsweise auf einem Zettel gemeinsam mit persönlichen Daten und Foto der verstorbenen Person bei verschiedenen Gelegenheiten verteilt wird. Während Bogī und Matayā gehören diese Zettel zu den Gaben, die sowohl von *buddhamārgī*, als auch von *sivamārgī* an jedem *caitya* hinterlassen werden.

3.3 NJM in der lokalen Literatur

Sehr direkt verknüpft mit dem Erneuerungsprozess der Nyakū Jātrā Matayā ist eine Reihe von Publikationen, die sich *smārikā* (Souvenir) nennt. Seit dem Gründungsjahr des organisatorischen Dachkomitees im Jahre 1993 (2050 B.S.) bringt die jeweils organisierende Lokalität des Festivals ein Heft mit diesem Titel im Eigenverlag heraus. Größtenteils in Nepali verfasst, teilweise auch in Newari und Englisch, sind diese Publikationen Zeugnisse der Anstrengungen der veranstaltenden Community: die Mitglieder der einzelnen Komitees werden aufgelistet, von den Prozessionen und anderen Events wird in Wort und Bild berichtet, Spendenlisten werden abgedruckt. Einleitend betonen häufig Schlüsselfiguren – wie die Präsidenten des Dach- und des lokalen Komitees – sowie bedeutende Personen aus Politik und dem kulturellen Leben die Wichtigkeit des Festivals für die kulturelle Identität der Newar. Buddhistische Gelehrte betonen ihrerseits die Bedeutung des Festivals aus hochreligiöser Sicht beziehungsweise tragen Texte aus anderen newar-buddhistischen Kontexten bei. Musiker und Helfer berichten über ihre persönlichen Erfahrungen. Die *smārikā* dienen auch der Verschriftlichung von bisher oral tradiertem Wissen. Im Souvenirheft des Bubahāḥ (Gāḥbahāl) von 2008 (2065 B.S., 1128 N.S.) wurden zum Beispiel die für ihre Lokalität spezifischen Trommelrhythmen der *naubājā* Instrumente festgehalten (vgl. Smārikā 1128).

Der Kulturexperte Satya Mohan Joṣī widmet in seinem Buch *Legends of Lalitpur and Related Tales* (2003: 65-76) ein Kapitel dem NJM Festival. Er gibt darin knapp eine Variante der Legende des Horn-Instrument wieder, fasst die frühe und jüngere Geschichte des Festivals zusammen, stellt die zehn organisierenden Lokalitäten vor und geht schließlich auf die einzelnen Teile des Festivals und die Instrumente des *naubājā*-Ensembles ein. Hervorzuheben ist noch Joṣīs

16 Dazu gehört auch die Herstellung von 100.000 (*lakṣa*) *caitya* Formen aus Lehm (vgl. Gellner 1992: 224, Yoshizaki 2006: 14) oder Teig.

17 Der Text des *dhāraṇī*, eine englische Übersetzung und eine Interpretation des Inhalts finden sich bei Gellner 1992: 128.

Übersetzung eines Liedes, das während der „bogiwonegu“ Prozession gesungen wird und direkt auf die *śṛṅgabherī* Geschichte und die Praxis der *caitya* Verehrung Bezug nimmt.

Verschiedene Sachbücher sind inzwischen im Kathmandutal zu den religiösen Festivals in Nepal/ im Kathmandutal/ bei den Newar herausgegeben worden, in denen Matayā beziehungsweise die gesamte NJM Erwähnung finden. Zum Beispiel in Dhruba Krishna Deeps *The Nepal Festivals* (2007) wird auf drei Seiten knapp die rituelle Praxis während Matayā und die Verbindung zur Erleuchtungslegende beschrieben.

Ein großes, öffentliches Ereignis wie Nyakū Jātrā Matayā bleibt auch von den periodisch erscheinenden Druckwerken nicht unbeachtet; zwei Beispiele von vielen sind die Folgenden: Die in Pāṭan erscheinende Wochenzeitung *Amalekh* (Herausgeber: Nūtan Dhar Śarma; Sprache: Nepali) vom 18. August 2008 berichtet knapp am Titelblatt und auf drei Seiten im Inneren über das Festival. Darin werden unter anderem die Routen der Prozessionen, die zehn organisierenden Lokalitäten und die Instrumente des *naubājā*-Ensembles vorgestellt.

Im ESC Magazin vom Oktober 2008 erschien eine Reportage von Ashesh Maharjan mit dem Titel *Neku Jatra-Mataya: Patan's Festival of Lights*. Der Autor gibt darin einen Überblick über den Hintergrund und die Ereignisse der beiden Prozessionen Matayā und Nyakū Jātrā im Jahre 2008. Er erzählt Satya Mohan Jośis Version der *śṛṅgabherī* Geschichte nach und zitiert Mark Johnsons¹⁸ (2004) Vorstellungen der „Wiederherstellung des sakralen Stadtraums“. Außerdem kommt eine junge Teilnehmerin zu Wort und berichtet über ihre Erfahrungen und Gefühle während der Lichterprozession.

3.4 Offene Fragen

Was der gesamte Flickenteppich der aufgezeigten Literatur leisten kann, ist eine Beschreibung der zentralen Elemente des Festivals und seiner Geschichte, eine Interpretation von Symbolik und Handlungen aus der hochreligiösen Sicht des Newar-Buddhismus und eine Analyse der Prozessionsrouten hinsichtlich Kosmologie und städtischer Ordnung.

Was völlig fehlt, ist eine analytische Unterscheidung der verschiedenen involvierten Gruppen: Was motiviert einzelne Menschen beziehungsweise teilnehmende Gruppen, an NJM zu partizipieren? Und wie stellt sich das Festival hinsichtlich Funktion und Bedeutung aus volksreligiöser Sicht dar? Ist das Verhalten während der Prozessionen und anderen Rituale für alle vorgegeben oder gibt es Handlungsspielräume? Wer oder was bestimmt über die Gestaltung der Ritualelemente? Diese offenen Fragen sollen in den folgenden Kapiteln beantwortet werden.

18 Pseudonym von Mark Pickett

4 Überblick über meine Feldforschung

Die empirischen Forschungen, die dieser Arbeit zugrunde liegen, fanden im Sommer 2008 und 2009 statt. Ich möchte im Folgenden kurz auf deren Chronologie und Rahmenbedingungen eingehen.

4.1 Erfahrungen im Rahmen der Exkursion 2008

Erste persönliche Erfahrungen mit Kultur und Gesellschaft der Newar im Kathmandutal sammelte ich im Rahmen der Exkursion „Religiöse Traditionen der Newar“. Diese fand im Sommer 2008 unter der Leitung von Prof. Martin Gaenzle vom Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde statt und wurde von Dr.ⁱⁿ Johanna Buß begleitet. Im Zuge des dreiwöchigen Feldaufenthaltes waren die zehn teilnehmenden Studierenden aufgefordert, neben dem gemeinsamen Programm auch eigenständig Forschungen zu individuellen Kleinprojekten anzustrengen. Das Thema meines Forschungsprojektes war bereits im Zuge der Vorbereitungen für die Exkursion festgelegt worden: die Prozession Matayā am 18.08.2008 in Pāṭan.

Überschneidungen mit den Themen von einzelnen Kolleg_innen ermöglichten zumindest in begrenztem Ausmaß ein gemeinsames Vorgehen bei den individuellen Forschungsvorhaben: Florian Gstöhl setzte sich mit der *bahā cha hilegu*¹⁹ auseinander, einer Prozession in Kīrtipur, die viele Parallelen zur Nyakū Jātrā Matayā aufweist. Attila Karpati und Dania Huber beschäftigten sich mit der besonderen buddhistischen Praxis während des Monats Gūlā²⁰, in den auch der gesamte Ritualkomplex Nyakū Jātrā Matayā fällt. Das komplementäre Auftreten bei verschiedenen Gesprächen mit Informant_innen und eine Aufgabenteilung während gemeinsamer (Teilnehmender) Beobachtungen möchte ich als sehr hilfreich hervorheben.

Da die zeitlichen Ressourcen, die im Rahmen der Exkursion für individuelle Forschung zur Verfügung standen, sehr begrenzt waren, konzentrierte ich mich auf jene Aspekte, zu denen ich am einfachsten Zugang erhielt. Dazu gehörte in erster Linie Teilnehmende Beobachtung und Videodokumentation der beiden Prozessionen Matayā und Nyakū Jātrā am 18.08.2008, weiters Interviews mit zwei praktizierenden Bajrācārya Priestern (GMV 2008, DV 2008) des organisierenden ṭol Gā bahāl²¹, die besonders die priesterliche Sichtweise und Bedeutung der Handlungen der ausführenden Priester beleuchteten. Dass die Sicht auf das Festival und Bedeutungszuschreibungen sich nicht unbedingt mit jener der Priester decken, erfuhr ich über eine Reihe von Gesprächen mit dem Geschwisterpaar Rabinā und Bikeś Maharjan (Abb. 4.01), die im Namen ihrer verstorbenen Großmutter (Vater-Mutter) an Matayā teilnahmen (RM 2008). Details zu Entwicklungen und Veränderungen in der jüngeren Geschichte der Jātrā erfuhr ich vom Journalisten Nūtan Dhar Śarma (NDS 2008). Weitere Gespräche mit buddhistischen Gelehrten

19 *bahā* leitet sich von Vihāra [Skt.] ab und bezeichnet eine Form des Newar Wohnklosters. *hilā*, *hile* (New.) bedeutet kreisen oder im Kreis gehen (vgl. Iswaranand 1995: 283; NL). Gstöhl (2008) übersetzt mit „von Bihar zu Bihar gehen“.

20 Für die Einbindung der NJM in Gūlā siehe Kap. 5.1; eine detaillierte Beschreibung von Gūlā findet sich bei Lienhard 1999: 176-188.

21 Organisation der NJM siehe Kapitel 6.2.

und der lokalen Bevölkerung in Pāṭan und Beobachtungen weiterer Prozessionen und Rituale ergänzten meine Erkenntnisse.

Diese verschriftlichte ich in meiner Arbeit zur Exkursion (Feichtinger 2009a) und bereitete mich im Zuge eines Kolloquiums im Sommersemester 2009 unter der Leitung von Prof. Dr. Martin Gaenzle auf die konkrete Forschung für diese Diplomarbeit vor.

4.2 Sommer 2009

Den größten Teil des empirischen und literarischen Materials, der dieser Arbeit zu Grunde liegt, sammelte ich im Zuge eines Nepalaufenthaltes im Zeitraum vom 08. Juli bis 20. September 2009. Bevor ich die eigentliche Forschung beschreibe, möchte ich zunächst auf die Unterbringung und jene Menschen eingehen, die während dieser Zeit in Nepal wichtigen Einfluss auf meine Forschungen hatten.

4.2.1 Einflussfaktoren

Während acht Wochen meines Aufenthaltes nächtigte ich im Mahabuddha Guest House in Pāṭan, das geographisch zum *ṭol* Okubahāl und dessen betreibende Śākya-Familie auch zur Gemeinschaft des Kloster Okubahāl gehört. Das Haus liegt allerdings nur wenige Gehminuten von der Lokalität Haugaḥ entfernt, die 2066 B.S. die Organisation inne hatte. Der Geschäftsführer Rupendra Śākya lieferte mir wichtige Einsichten in die Klostersgemeinschaft des Okubahāl und vereinfachte die Kommunikation mit anderen Mitgliedern.

Zehn Tage verbrachte ich im *home stay* bei einer Āwāle-Familie etwas außerhalb der Altstadt von Pāṭan in Gwārko. Die Betreiberin Saritā (SA 2009) stellte Kontakt zu einer Reihe von Informant_innen her, half mir bei der Suche nach Literatur und stellt selbst eine sehr wichtige Informationsquelle in dieser Arbeit dar.

Besonders die letzten vier Wochen meines Aufenthaltes in Nepal verbrachte ich viel Zeit mit und bei einer Maharjan-Familie in Guita, Pāṭan, die so etwas wie meine Zweitfamilie in Nepal geworden ist. Rabinā und Bikeś hatte ich bereits im Sommer 2008 als Teilnehmer_innen an Matayā kennengelernt. Ich wurde in eine Reihe von Familienaktivitäten und auch rituelle Handlungen integriert.

Sehr wichtig war auch der Austausch mit meinem Studienkollegen Wolfgang Schulz, der die ersten Wochen gemeinsam mit mir in Pāṭan verbrachte, bevor er zu eigenen Forschungen nach Naikāp aufbrach. Wolfgang war es auch, der mich Om Prakāś Bista (OPB 2009) vorstellte, der zwar ein Chetrī aus Koteśvar ist, jedoch sehr viel Zeit in Pāṭan mit seinen Newar Freunden verbringt. Om und sein Freund Rāju Śākya haben mir beim Bearbeiten einiger Texte in Nepali und Newari geholfen.

Sehr wichtig für meine Forschung war wieder der Journalist Nūtan Dhar Śarma, der mir nicht nur half, die wichtigsten Örtlichkeiten der Vorbereitungen auf den Ritualkomplex herauszufinden und eine Reihe von Kontakten für mich herstellte, sondern auch mit mir über den Stand der

Forschung und weitere Ansätze reflektierte.

Gautam Vajrācārya, Leiter einer Pujā Schule in Nyākhāchuk und aktiver Bajrācārya Priester, lud mich zu mehreren *vrata* ein und stellte mich wichtigen buddhistischen Gelehrten vor. Maṅik Ratna „Maṅiṣ“ Śākya, Dozent für Buddhism Studies an der Tribhuvan University und am Lotus Research Centre, ging mit mir lokale wissenschaftliche Texte zur NJM durch, die er zum Teil auch selbst betreut hatte. Und Pratibhā Khanāl, Representative des Kathmandu Branch Office des Südasien-Instituts Heidelberg, stellte nicht nur Kontakt zu verschiedensten Informant_innen her, sondern stellte sich auch als Dolmetscherin für zwei Interviews zur Verfügung.

Alle eben genannte Personen sehe ich nicht nur als wertvolle Informant_innen, sie haben auch einen deutlichen Einfluss auf meine Sichtweise der rituellen Handlungen der Newar genommen, obwohl oder vielleicht auch gerade weil ihre Blickwinkel und eigene Involvierung in das Fest so unterschiedlich sind.

4.2.2 Ablauf und Problematiken der Feldforschung

Die Forschungen in Pāṭan im Sommer 2009 lassen sich grob in drei Phasen gliedern: 1) Kontaktaufnahme mit Expert_innen, Organisatoren, Musikern, Teilnehmer_innen und Beobachtung der Vorbereitungen, 2) Beobachtung der verschiedenen Elemente der NJM sowie verknüpfter und ähnlicher Rituale, 3) Interviews und Literaturrecherche. Die drei Phasen spiegeln jeweils die hauptsächliche Tätigkeit wider. Interviews und Literaturrecherche fanden laufend statt und die Anstrengungen während der nächtlichen Bogī Prozessionen wirkten sich stark einschränkend auf die Tagesaktivitäten (Beobachtung der Vorbereitungen) während dieser Zeit aus.

4.2.2.1 Vorbereitungen

Während des Kolloquiums am Institut für Südasien-, Tibet- und Buddhismuskunde im Sommersemester 2009 kristallisierte sich ein Text als leitend für meine Forschungen zu NJM heraus: *The Center out There: Pilgrim's Goal* von Victor Turner (1973). Turner argumentiert darin, dass durch Aufhebung der alltäglichen Strukturen in Pilger_innengruppen beziehungsweise innerhalb der gesamten Pilgerfahrt *Communitas* Erfahrungen auftreten – ganz im Sinne seines Hauptwerkes *The Ritual Process: Structure and Antistructure* (1969).²²

Um dieser *Communitas* Erfahrung auf die Spur zu kommen, sollte ein besonderer Fokus im Kontext der NJM auf teilnehmenden Gruppen liegen: Gruppen aus dem buddhistischen Hinterland von Pāṭan, insbesondere aus den Dörfern Khokanā, Buṅmatī (Bungamati) und Cāpāgāū, die sich gemeinsam auf die große Prozession Matayā vorbereiten; und verschiedene lokale Gruppen direkt aus Pāṭan.²³

Vorort stellte sich allerdings sehr schnell heraus, dass ein Beobachten der Vorbereitungen dieser Gruppen so nicht möglich war: Aus den drei Dörfern kommen keine Pilgergruppen nach

22 Für eine eingehende Auseinandersetzung mit den Theorien Victor Turners siehe Kapitel 2.3.1.

23 Für eine Typologie der Teilnehmer(gruppen) von Matayā siehe Kap. 6.6.

Pāṭan, stattdessen gibt es eine gemeinsame, eigene Version der NJM, deren zentrale Prozessionen an drei aufeinander folgenden Tagen zuerst in Buṇmatī, dann in Khokanā und schließlich in Cāpāgāū stattfinden. Auch in Pāṭan bekam ich keinen Zugang zu einer Gruppe, die sich auf Matayā vorbereitete. Es sind besonders Jyāpu²⁴ Frauen, die als Residenz- oder Clan-Gruppe im Namen einer verstorbenen Person an der Prozession teilnehmen. Die Vorbereitungen sind sehr aufwendig: so weit als möglich, werden alle dargebrachten Gaben selbst hergestellt – und das jeweils 2200 Mal: je eine Opfergabe pro Objekt auf der Route plus einige als Reserve. Bei der vollen Bandbreite der Gaben dürfte der Aufwand für eine Gruppe von Frauen bei zumindest einer Woche liegen. Leider kann ich wegen meiner punktuellen Beobachtungen und sich zum Teil widersprechenden Aussagen meiner Informantinnen nur schätzen.

Im Sommer 2009 gab es das Problem, dass sich das Einsetzen des Monsuns um fast ein Monat verspätet hatte. Die Feste Matayā und Sā Pāru (Nep. Gāī Jātra) gelten als Lostage bei den Bauern (obwohl diese sich vom Mondkalender ableiten), an denen das Pflanzen der Reissetzlinge abgeschlossen sein sollte. In diesem Jahr setzte der Regen allerdings so spät ein, dass diese Arbeiten zu Matayā häufig noch nicht beendet waren. Dieser Umstand wirkte sich so aus, dass viele Jyāpu-Frauen wegen der großen Jātrā nicht zwei Tage dringend erforderliche Feldarbeit verlieren wollten beziehungsweise dass viele die Vorbereitungen für Matayā bereits während der trockenen Wochen davor erledigt hatten (SA 2009, IMD 2009).

Laut Ajayā Śākya ist das schwierige Ausmachen von Teilnehmer_innengruppen folgendem generellen Umstand zuzuschreiben: Keine der teilnehmenden Gruppen der NJM ist mittels einer speziellen *guthi* organisiert, diese finden sich meistens sehr kurzfristig zusammen (AS 2009). Das gilt auch für die als Māras verkleideten „Spaßgruppen“, die sich auch erst wenige Tage vor Matayā formieren und häufig unerkannt bleiben möchten (OPB 2009, SM 2009).

Um ein vielfaches leichter zugänglich als die oben beschriebenen Gruppen stellten sich die lokalen Musiker heraus.²⁵ Im *ṭol* Haugaḥ konnte ich vier Plätze ausmachen, an denen jeden Abend zumindest eine Stunde für die verschiedenen Teile der NJM geprobt wurde. Und da sich die Gruppen der Musiker, Organisatoren und männlichen Helfer sehr stark überlagern, bekam ich so auch Zugang zu einigen Personen, die intensiv in die Abwicklung des Festes beziehungsweise eines seiner Teile involviert waren. Im Rahmen der Musikproben war es auch leichter, mit Mitgliedern des Organisationskomitees zu sprechen, dessen Treffen im „Relaxing Buddha Temple“ unregelmäßig und häufig sehr kurzfristig anberaumt wurden.

Bis zum Beginn der nächtlichen Bogī Prozessionen²⁶ – die am Abend des 22. Juli durch eine *nāsadyaḥ pūjā* am entsprechenden Schrein in Haugaḥ eingeleitet wurden – versuchte ich die Kontakte zu den lokalen Musikern und den mit der Organisation verbundenen Personen auszubauen, um ein grundlegendes Verständnis für die Abläufe der NJM zu entwickeln.

Während fünf aufeinander folgenden Nächten – beginnend in der Nacht zum 23. Juli und endend am Morgen des 27. Juli – schritten die Musikgruppen angeführt von vier Bajrācārya-Priestern und begleitet von weiteren Teilnehmer_innen in Etappen die Route von Matayā ab. Drei

24 Häufigster Name Maharjan: Bauern, die in Pāṭan mit Abstand die größte Kastengruppe darstellen.

25 Kapitel 6.3 widmet sich eingehend den Musikern.

26 Eine detaillierte Beschreibung von Bogī folgt im Kapitel 5.2.

Nächte nahm ich an der Prozession teil – in der zweiten Nacht unterstützte mich Wolfgang Schulz beim Filmen und Fotografieren – und in der letzten Nacht wartete ich in meiner Unterkunft im Mahabuddha Guest House, um gemeinsam mit der betreibenden Śākya-Familie die Prozession und die hinterlassenen Gaben zu rezipieren.

Die verbleibende Woche bis Vollmond (*janai pūrṇimā*) versuchte ich weiter Zugang zu teilnehmenden Gruppen zu erhalten. Meine Bemühungen blieben erfolglos wie zuvor. Zwei Familien mit Todesfall innerhalb des letzten Jahres zeigten sich zunächst kooperativ, lehnten aber schließlich doch ab, sich bei ihren privaten Vorbereitungen auf Matayā beobachten zu lassen. Ähnlich war es mit zwei jungen Männern, die jeweils mit einer Gruppe von Freunden verkleidet an Matayā teilnehmen wollten, deren Gruppen aber nicht zustande kamen.

Am 31. Juli begleitete mich Saritā Āwāle nach Khokanā, Buṇmatī und Cāpāgāū und wir besprachen die wichtigen Örtlichkeiten, die grobe Route der dortigen Prozessionen und die weiteren Aktivitäten, die neben den Jātrās stattfinden würden.

4.2.2.2 Ritualbeobachtungen

Die Phase der zentralen Rituale der NJM – und damit ein Zeitraum, in dem nur wenig Gelegenheit für weitere Recherchen und Interviews blieb – begann in der Nacht vom 4. zum 5. August. Die Musiker von Haugaḥ fanden sich am späten Abend am Gelände des Kumbheśvar-Tempels ein und begleiteten die Verlegung des Śiva Liṅga vom zentralen Schrein zu einem Wasserbecken mit einer mehrstündigen, musikalischen Vorführung. Am nächsten Tag zu *janai pūrṇimā* erhielten die Männer der höheren Hindukasten eine neue heilige Schnur (Nep. *janai*) und Pilger_innen verschiedenster Traditionen kamen, um den *liṅga* im Wasserbecken zu verehren.

Am Nachmittag des Vollmondtages begann auch die Matayā in Buṇmatī. Sehr ähnlich wie in Pāṭan werden hier sämtliche buddhistischen Objekte im Dorf und der näheren Umgebung während einer mehrstündigen Prozession verehrt. Ich sprach zuvor mit Mitgliedern des *nekū samiti*, der sowohl die leitenden Bajrācārya-Priestern angehören, wie auch die Hornspieler, welche die Prozession begleiten. Gruppen von Frauen und Mädchen in identischen Trachten oder Kleidern mit ihren Opfergaben bildeten den Großteil der Teilnehmer_innen, gefolgt von Männern in weißer Trauerkleidung. Auf traditionelle beziehungsweise besonders schöne Kleidung wurde speziell Wert gelegt. Die Jātrā begann und endete am zentralen Matsyendranāth-Tempel (siehe Abb. 4.02 und 4.03).

Am nächsten Morgen wurde die Prozession in Khokanā fortgesetzt – jedoch ohne mich, da ich mich an diesem Tag für die kommende NJM ausruhte. Direkt vor meiner Unterkunft in Pāṭan zog am Nachmittag der Tross der Gāi Jātrā vorbei. Mit dabei waren echte Kühe sowie Kinder und alte Männer mit einer Kuhmaske, Festwagen mit Musik und *lakhe*²⁷ Tänzer samt Musikbegleitung.

²⁷ *lakhe* ist ein lokaler Dämon, der im gesamten Monat Gūlā in Form von Maskentänzern in Begleitung von Trommler_innen auftritt.

Die Beobachtungen der zentralen Rituale der NJM²⁸ begannen in der Nacht zum 7. August. Ab ein Uhr nachts blieb ich bei den letzten Vorbereitungen der Helfer_innen in Haugaḥ zugegen. Einige der Maharjan gingen nicht nach Hause, sondern nutzten das lokale *ākhāḥchē* (das Gebäude für das Training der *bājā guthi*²⁹), um zumindest ein kurzes Schläfchen zu halten. Während einige Helfer Schnüre als Absperrungen spannten, stellten sich ab drei Uhr die ersten Teilnehmer_innen in Schlangen für die Matayā-Prozession an. Dem starken Regen zum Trotz füllte sich das Areal um Haugaḥ mit einer großen Masse von Menschen, die von unterstützenden Polizisten und Pfadfinderinnen innerhalb der Absperrungen gehalten werden musste. Zwei Helfer brachten den *matyāḥdyah*, einen kleinen, mobilen Caitya, der neben dem Hauptcaitya von Haugaḥ aufgestellt, den Start- Zielpunkt der Jātrā markierte.

Während intensivem Regen waren gegen fünf Uhr plötzlich die leitenden Bajrācārya-Priester am *matyāḥdyah* und begannen ohne einleitende Handlungen, die den Beginn markiert hätten, sofort mit der Matayā-Prozession und ihrer wiederholten *pūjā*-Tätigkeit. Nach kurzer Begleitung wartete ich auf die Prozession am Ībā Bahī und filmte den gesamten Tross, was etwa 75 Minuten dauerte. Die Priester folgten der traditionellen Route³⁰ Richtung südlichem Stūpa, umrundeten und verehrten alle *caitya* und buddhistischen Schreine entlang der Strecke. Um 06:15 Uhr erreichte die Prozession den Südstūpa, um 06:45 Uhr den Vihāra der Kumārī und um 08:00 Uhr den Weststūpa in Pulcok (Pulchowk). Ich blieb bis 08:45 Uhr, als die Prozession das Wasserbecken in Nyākhāchuk erreichte. Dann kehrte ich in das Guesthouse zurück, um mich umzuziehen. Trotz guter Regenkleidung war ich völlig durchnässt – wie fast alle Teilnehmer_innen.

Um 10:15 Uhr zurückgekehrt nach Haugaḥ, bereiteten Frauen vor dem Eingang des *ākhāḥchē* Essen in großen Töpfen zu. Die Gurus der Musikgruppen besprachen währenddessen die Zusammensetzung der beiden Ensembles der Nyakū Jātrā. Ab 11:00 Uhr führte der leitende Musikguru eine *pūjā* am *nāsadyah* Schrein durch und weihte drei Trommeln *damokhim*, die fortan als drei Gottheiten betrachtet wurden. Im Ībā Bahī bekamen die Musiker noch zu Essen, bevor sie sich am zentralen Platz in Haugaḥ für die Jātrā schmückten. Um 13:00 Uhr zog die erste Gruppe los, die drei Gottheiten in Form von Trommeln wurden unter gelben Schirmen getragen. Begleitet wurden sie von Hörnern *nyakū* und weiteren Instrumenten. Einige hundert Meter dahinter folgte die zweite, größere Gruppe mit einer Konstellation von Trommeln und Begleitinstrumenten, die *naubājā* genannt werden.³¹ Die beiden Musikgruppen folgten der üblichen *pradakṣiṇā* Route (siehe Kap. 3.1) durch Pāṭan, die um ein vielfaches kürzer ist als die verschlungene Matayā-Route und machten halt an bestimmten Schreinen und Podesten entlang der Strecke. Während des Gehens wurden immer wieder die selben Musikstücke wiederholt, jene an den Haltenpunkten waren individuell für jede Örtlichkeit. Ich verließ die Musiker wieder in Nyākhāchuk um etwa 15:30 Uhr.

Um 16:00 Uhr fand ich den Tross der Matayā-Prozession wieder, der gerade durch den Innenhof und den Empfangsraum des Mahabuddha Guest House zog. Ich blieb eine halbe Stunde,

28 Eine detaillierte Beschreibung der einzelnen Teile der NJM folgt im Kapitel 5.

29 Eine Musikorganisation, häufig bestehend aus Jyapu einer bestimmten Lokalität. Diese hat oft einen spezifischeren Namen, der das wichtigste Instrument beinhaltet. Siehe auch Kapitel 6.3.

30 Siehe auch Karte im Anhang.

31 Bedeutung der Perkussionsinstrumente und Hörner für die NJM: siehe Kapitel 6.3.

um gemeinsam mit der Familie die Jātrā zu rezipieren, dann eilte ich voraus, um die Spitze der Prozession am Endpunkt abzuwarten. In Haugaḥ waren inzwischen die Absperrungen angepasst worden und mehrere hundert Zuschauer_innen warteten auf das Eintreffen der Prozession. Die Bajrācārya-Priester nahmen neben dem *matyāḥḍyaḥ* Platz und verteilten *ṭikā* und Blätter an die Teilnehmer_innen, die sich in Schlangen anstellten. Nach zwei Stunden, um etwa 18:45 Uhr, war dies abgeschlossen und Matayā damit beendet.

Am Durbar Square vor dem Königspalast war inzwischen für die Musiker der Nyakū Jātrā ein großer Baldachin aufgestellt worden, sowie Stuhlreihen für mehrere hundert Zuseher_innen. Um etwa 19:00 Uhr trafen die beiden Musikgruppen auf ihrer Route ein und führten eine zweistündige Vorstellung auf, mit vielen Soloparts der einzelnen *naubājā*-Instrumente, immer wieder unterstrichen durch die Hörner. Anschließend folgten beide Gruppen wieder dem letzten Stück der weiteren Jātrā-Route.

Helfer der Matayā-Prozession luden mich in den Ībā Bahī ein, um gemeinsam mit ihnen zu Essen. Danach kehrte ich in das Guesthouse zurück, um mich nochmals umzuziehen und auf die Musikgruppen, deren Route direkt an meinem Quartier vorbeiführte, zu warten. Dabei bin ich allerdings vor Erschöpfung eingeschlafen und verpasste deshalb die Rückkehr der Musiker um etwa 22:30 Uhr nach Haugaḥ.

Am nächsten und übernächsten Tag gaben die Musiker von Haugaḥ jeweils eine weitere Vorführung in Buṅmatī am *būgadyaḥ*-Tempel beziehungsweise direkt am großen Stūpa auf Svayambhūnāth. Begleitet wurden sie dabei wieder von den vier Bajrācārya-Priestern, die bereits Bogī und Matayā geleitet hatten. Diese umrundeten alle buddhistischen Objekte in Buṅmatī beziehungsweise auf Svayambhū und hinterließen wie bei den vorigen Prozessionen Wasser, Reis, Farbpulver, Blüten, Schnur und Flaggen an allen Objekten.³²

Am Abend des 09. Augusts begegnete ich einer Gruppe von maskierten Musikern in Begleitung einiger verantwortlicher Organisatoren von Haugaḥ. Diese zogen von einer Lokalität zur nächsten, um für die abschließende Jātrā am nächsten Tag einzuladen.

Den offiziellen Endpunkt der Rituale – zumindest was die veranstaltende Lokalität Haugaḥ betrifft – setzte eine weitere aufwendige Jātrā, die Gaṇeś Pūjā genannt wird. Bereits um 12:00 Uhr am 10. August begannen vor dem *ākhāḥchē* einige Frauen und vor allem Männer Speisen für das abschließende Festessen vorzubereiten. Um etwa 14:00 Uhr erhielten die Maharjan Musiker und Helfer_innen eine Kleinigkeit zu Essen und wurden mit roter Farbe auf der rechten Wange, roter Halsschleife und uniformen *topi* als Mitglieder der Gemeinschaft markiert – diesmal wurde ich explizit eingeschlossen.

Um etwa 14:30 Uhr fanden sich die Priester ein und die Musiker begannen zu spielen – die Hörner und die drei *dhamokhin* fehlten dieses Mal, neu hinzugekommen aber war eine große Gruppe Querflötenspieler, die ich von den abendlichen Übungssitzungen aus der lokalen *bājā Guthi* bereits kannte. Verschiedene Kastengruppen blieben diesmal unter sich, sehr gut unterscheid- und zurechenbar durch uniforme Kleidungselemente. Die Gaṇeś Pūjā führte zu allen Gaṇeś-Schreinen entlang der Standard Jātrā-Route. An jedem hinterließen die Priester zunächst die üblichen Gaben, dann folgten lange Reihen von Frauen und wenige Männer in

³² Eine detaillierte Darstellung der priesterlichen Handlungen erfolgt in den Kapiteln 5 und 6.1.

ihrer schönsten, traditionellen Tracht. An jedem Schrein hinterließen die Teilnehmer_innen das traditionelle, rituelle Essen *samay baji*, das auf Bananenblättern zu großen Kegeln aufgetürmt wurde.³³

Um etwa 18:00 Uhr endete die Prozession wieder in Haugaḥ, wo inzwischen eine Bühne aufgebaut worden war. Der letzte Haufen *samay baji* wurde vor dem *matyāḥḍyaḥ* direkt neben dem zentralen *caitya* von Haugaḥ aufgeschichtet. Alle Teilnehmer_innen wurden dann in einen Innenhof gebeten, um am Festmahl teilzuhaben. Die Veranstaltung endete mit Ansprachen von leitenden Organisatoren und wichtigen lokalen Persönlichkeiten. Auch ich wurde kurz auf die Bühne gebeten, um die Wichtigkeit traditioneller Newar-Feste zu unterstreichen, die sogar von ausländischen Forschern untersucht werden. Schließlich wurden die Objekte der Priester, der *matyāḥḍyaḥ* und der letzte Haufen *samay baji* offiziell an die Organisatoren des nächsten Jahres, dem *ṭol* Okubahāl, übergeben. Eine Gruppe von Musikern dieser Lokalität begleitete die Objekte in ihren Vihāra und verköstigte am Schluss noch alle Anwesenden mit einem traditionellen Imbiss.

Obwohl die Gaṇeś Pūjā den offiziellen Schlusspunkt der NJM für die organisierende Lokalität setzt, gab es noch weitere rituelle Aktivitäten, die damit in Zusammenhang stehen. Am folgenden Mittwoch, dem 12. August, fuhren viele der Teilnehmer_innen der Matayā-Prozession zum Stūpa in Bāḍegāṃju, der als Teil der Matayā-Route angesehen wird, aber zu weit weg liegt, um am gleichen Tag erreicht zu werden. Und am Tag der Kṛṣṇa Jātrā gab das *naubājā*-Ensemble noch eine weitere, letzte Vorführung am Kṛṣṇa Mandir am Durbar Square. Bei beiden Ereignissen war ich wegen Krankheit nicht zugegen, ich verlasse mich deshalb auf Aussagen meiner Informant_innen (SA 2009, IMD 2009, RS 2009, SM 2009).

Den Schlussakt der NJM sehen viele der Teilnehmer_innen der Matayā-Prozession in einem Besuch auf Svayambhūnāth am letzten Tag des Monats Gūlā. Bei der großen Stūpa waren an diesem Tag (Freitag, 21. August) sehr viele Newar-Pilger_innen anwesend, jedoch erkannte ich während der drei Stunden, die ich dort ausharrte, niemanden aus Pāṭan wieder. Das Verhalten der Masse der Pilger_innen unterschied sich nicht erkennbar von anderen Tagen, an denen ich den *mahācaitya* besucht hatte: Umrundung und Verehrung der Nischenschreine des zentralen Stūpa und des Hārītī-Schreins³⁴ gleich daneben.

4.2.2.3 Interviews und Literaturrecherche

Nach einigen Tagen Erholungsphase nach der anstrengenden Zeit der Ritualbeobachtungen und weiteren Tagen, die ich wegen Krankheit im Quartier verbringen musste, begann ich mich ab 16. August auf eine intensive Textrecherche und Interviews mit verschiedenen involvierten Personen und Expert_innen zu konzentrieren. Zu den Interviewpartner_innen gehörten eine Reihe buddhistischer Gelehrter, die ich unter anderem zur Bedeutung verschiedener priesterlicher Handlungen und Ritualteile sowie zu den mit der NJM verknüpften Texten befragte. Besonders

33 Eine detaillierte Beschreibung der Gaṇeś Pūjā sowie *samay baji* folgt in Kapitel 5.5.

34 Hārītī war ursprünglich (im Hindu-Kontext) eine Pockengöttin, im buddhistischen Pantheon ist sie aber für den Schutz von Kindern zuständig (Gellner 1992: 153, 226).

ergiebig war hier ein knapp vierstündiges Interview mit Mīn Bahādur Śākya (MBS 2009), Leiter des *Nagarjuna Institute of Exact Methods* in Pāṭan.

Maṇik Bajrācārya vom Lotus Research Centre (LRC) in Pāṭan unterstützte mich bei der Suche nach Chroniken und klassischen Texten zur NJM. Sein Kollege und Dozent für Buddhism Studies an der Tribhuvan University (TU) Maṇik Ratna „Maṇiṣ“ Śākya besprach mit mir zwei jüngere Texte zur NJM, die von seinen Studenten an der TU (Gyawali 2004) beziehungsweise am LRC (Bajrācārya und Śākya 1994) verfasst worden waren. Gemeinsam mit Saritā Āwāle suchte ich in der Bibliothek des Institutes für Buddhism Studies an der TU nach wissenschaftlichen Texten und im Āśā Archiv (Āśā Saphū Kūthī) in Kathmandu nach alten Handschriften.

Ich führte ein Interview mit Satya Mohan Joṣī (SMJ 2009), Leiter der Nepāl Bhāṣā Academy, über die (legendären) Ursprünge des Festivals und die heutige Bedeutung für die Bewahrung kultureller Werte. Mit Batsa Gopāl Vaidya, dem Altpräsidenten des NJM Dach-Komitees, sprach ich über die jüngere Geschichte und über die Problematiken der Tradierung der Musikstücke, die eng mit der NJM verknüpft sind.

Ich sprach mit Musikern der Lokaltäten Haugaḥ, Okubahāl, Saugal und Gāḥbahāl sowie mit Helfern und Verantwortlichen für die Organisation in Haugaḥ. Weiters führte ich Interviews mit Teilnehmer_innen der verschiedenen Teile der NJM und zwei Frauen in Buṇmatī, die an der lokalen Version von Matayā partizipiert hatten. Hier muss erwähnt werden: Eine Reihe von Gesprächen mit älteren Newar-Frauen wären ohne die Übersetzung durch Pratibhā Khanāl (Nepali) beziehungsweise Saritā Āwāle (Newari) nicht zustande gekommen.

Der Newar-Linguist Kāśīnāth Tamoṭ unterstützte mich bei der Übersetzung und Interpretation des Originaltextes der *śṛṅgabherī kathā* (siehe Kap. 3.2) und half mir bei etymologischen Herleitung wichtiger Begriffe – die unter anderem im Glossar erklärt werden.

Und besonders wichtig waren in dieser letzten Phase die Gespräche mit Saritā Āwāle, die mir half, viele Lücken in meinen Forschungen zu schließen und mit Nūtan Śarma, mit dem ich über den Stand der Forschungen reflektierte und dem ich wichtige Anregungen verdanke.

Vor meiner Rückreise nach Österreich verbrachte ich noch einige Tage der Reflexion mit Wolfgang Schulz, der nach Beendigung seiner eigenen Forschungen bereits zehn Tage früher als ich nach Wien flog. Viel Zeit teilte ich die letzten beiden Wochen auch mit meiner Maharjan-Familie, deren Vater im Bir Hospital in Kathmandu stationär behandelt wurde.

4.3 Forschungsfelder und -schwerpunkte, Lücken in den Recherchen

Viele der Probleme und Chancen, die sich während der Feldforschung 2009 ergaben, wurden bereits erwähnt, dennoch möchte ich sie hier nochmals knapp zusammenfassen: Während der Zugang zu den Musikern, den Verantwortlichen der Organisation und den lokalen Helfer_innen während aller drei Phasen der Forschung (Vorbereitungen, Ritualbeobachtungen, Interviewphase) als zufriedenstellend bis sehr gut zu bezeichnen ist, gab es bei den Teilnehmer_innen und Priestern bestimmte Lücken: Die Beobachtungen der Vorbereitungen von teilnehmenden Gruppen war nur

Überblick über meine Feldforschung

sehr begrenzt möglich. Ebenso verhielt es sich bei den Priestern³⁵, bei denen es zusätzlich nicht möglich war, sie hinsichtlich ihrer persönlichen Erfahrungen zu befragen.

Die wichtigsten Aspekte des Festivals konnten in Gesprächen, (Expert_innen-)Interviews und mittels Textrecherchen vor Ort abgedeckt werden: einerseits die buddhistische und die Hindu/volksreligiöse Perspektive wie auch die Bedeutung von Matayā als Totenritual, andererseits die Ursprünge, die Geschichte und die Tradierung des Festivals.

³⁵ In Haugaḥ gibt es keine Bajrācārya; die Priester der NJM im Sommer 2009 kamen aus dem Stadtteil Pilāche (BLM 2009).



Abbildung 4.01:
Walter Feichtinger,
Rabinā, Bikāś und Bikeś
Maharjan (von links nach
rechts), 27.08.2008.



Abbildung 4.02:
Frauen in traditioneller
Tracht (*hāku pātāsi*)
hinterlassen ihre Gaben
während der Buṅmatī
Matayā Prozession
05.08.2009.



Abbildung 4.03:
Musiker_innengruppe
während der Buṅmatī
Matayā Prozession
05.08.2009.

Abbildungen

Abbildung 5.01:
Die vier Bajrācārya
Priester (links), zwei
Bajrācārya Helfer
(hinten mittig) und einer
der beiden Wegfinder
(rechts) aus Haugaḥ
während Bogī 23.07.2009.



Abbildung 5.02:
Teilnehmer_innen der
nächtlichen Bogī
Prozession 24.07.2009.



Abbildung 5.03:
Priester und Wegfinder
stehen vor verschlossener
Tür, Bogī 23.07.2009.





Abbildung 5.04:
pūjā Gaben, die vor
einem verschlossenem
Zugang abgelegt wurden,
Boḡī 24.07.2009.



Abbildung 5.05:
Schlangen von
Teilnehmer_innen
während der Morgen-
dämmerung, Matayā
Prozession 18.08.2008.



Abbildung 5.06:
Rezipient_innen,
Teilnehmer_innen und
Priester während des
abschließenden *ṭikā*,
Matayā Prozession
07.08.2009.

Abbildungen

Abbildung 5.07:
Māra während der
Matayā Prozession am
07.08.2009 hält mir
(als fotografierenden
Forscher) den Spiegel vor.



Abbildung 5.08:
damokhim baja während
Nyakū Jātrā 07.08.2009.



Abbildung 5.09:
nyakū baja während
Nyakū Jātrā 07.08.2009.





Abbildung 5.10:
Trommel *damokhin*
geschmückt als Göttin
Mahālakṣmī, Nyakū Jātrā
07.08.2009.



Abbildung 5.11:
naubaja während Nyakū
Jātrā 07.08.2009.

Abbildung 5.12:
Bajrācārya Priester
hinterlassen die
fünffache Opfertgabe
(*pañcopacāra*) an einem
Gaṇeś Schrein, Gaṇeś
Pūjā 10.08.2009.



Abbildung 5.13:
Jyāpu *bay bājā* Gruppe
aus Haugaḥ während der
Gaṇeś Pūjā 10.08.2009.



Abbildung 5.14:
naubaja Ensemble
während Vorstellung
zu Ehren von Śiva,
Kumbheśvar Tempel
in der Nacht zu Janai
Pūrnima 04.08.2009.





Abbildung 5.15:
Solopart einer der neun
Instrumenten-Kombos
(*baja*), Kumbheśvar
Tempel in der Nacht zu
Janai Pūrṇima 04.08.2009.



Abbildung 5.16:
nyakū baja schließt
jeweils die Solopassagen
ab, Kumbheśvar Tempel
in der Nacht zu Janai
Pūrṇima 04.08.2009.
Im Vordergrund: Rāju
Śākya.



Abbildung 5.17:
naubaja Ensemble
am großen Stūpa auf
Svayambhūnāth, zwei
Tage nach Matayā
09.08.2009.

5 Struktur des Ritualkomplexes

Das letzte Kapitel diente der Offenlegung meiner eigenen Forschungen im Kontext der NJM. Nun sollen diese persönliche Erfahrungen, die Aussagen der Informant_innen vor Ort und die Aussagen in der Literatur zu einem dichten Netz verwoben werden, um die Gesamtheit der rituellen Handlungen rund um die beiden zentralen Prozessionen Matayā und Nyakū Jātrā wiederzugeben. Dieses Netz wird allerdings eine Reihe von Löchern aufweisen. Besonders die rituellen Vorbereitungen im häuslichen Bereich, die je nach Kastengruppe und sogar von Haushalt zu Haushalt sehr unterschiedlich ausfallen können, werden hier nur angeschnitten.

Zunächst werde ich die einzelnen Elemente der Nyakū Jātrā Matayā kurz vorstellen und zeigen, wie sie miteinander verknüpft sind. Dann werden sie im Detail erklärt, vom Vorbereiten der Route, über die zentralen Prozessionen bis hin zu den Abschlussriten. Auch eine Reihe von weiteren rituellen Handlungen, die nur von kleineren Gruppen beziehungsweise ohne eine größere Öffentlichkeit durchgeführt werden, werden vorgestellt.

5.1 Elemente des Ritualkomplexes

Der Dauer der Verantwortlichkeit einer Lokalität für die Abwicklung der NJM beträgt immer etwa ein Jahr³⁶: von der Übernahme bis zu der Übergabe des *matyāḥḍyaḥ* jeweils am Ende der Gaṇeś Pūjā. Abgesehen von den Handlungen im Rahmen der Übernahme, dem regelmäßigen Training der Musikgruppen und einigen wenigen langfristigen, organisatorischen Maßnahmen beschränken sich die Geschehnisse im Rahmen der NJM ziemlich genau auf den Monat Gūlā im Newar-Mondkalender.³⁷

Den Auftakt macht die auf mehrere Nächte aufgeteilte Prozession Bogī. Sie beginnt in jener Neumond-Nacht, in der auch Gūlā anbricht, und dauert zumindest fünf Nächte. Da sie die selbe Strecke wie die spätere Matayā-Prozession verwendet, wird sie unter anderem als Vorbereitung für diese betrachtet.

Die große Lichterprozession Matayā und die Hornprozession Nyakū Jātrā finden zwei Tage nach Vollmond (*janai pūrṇimā*) statt. Matayā startet bereits in den letzten Nachtstunden, die Prozession der Musiker auf einer kürzeren Route erst am späten Vormittag. Beide beginnen und enden am mobilen *matyāḥḍyaḥ*, der neben dem zentralen *caitya* der veranstaltenden Lokalität aufgestellt wird.

Im Rahmen der NJM besuchen die involvierten Musikgruppen eine Reihe wichtiger religiöser Stätten im Kathmandutal und geben dort jeweils eine mehrstündige Vorstellung: am Kumbheśvar Tempel und am Kṛṣṇa Mandir in Pāṭan, am großen Stūpa auf Svayambhūnāth und am Matsyendranāth Tempel in Buṇmatī.

Bestimmte Teilnehmer_innen von Matayā besuchen häufig auch noch weitere Orte und betrachten dies als Teil der eigentlichen Prozession: Am ersten Mittwoch nach der Lichterprozession reisen sie zum Stūpa in Bāḍegāmju und am letzten Tag von Gūlā nach Svayambhūnāth.

36 Abweichungen ergeben sich durch die Verwendung des Mondkalenders.

37 Eine detaillierte Beschreibung der Verantwortlichkeiten und des Organisationszyklus findet sich Kap. 6.2.

Meist drei Tage nach den beiden zentralen Prozessionen endet für die organisierende Lokalität der offizielle Teil der NJM mit einer Jātrā, mit der man sich bei *Gaṇeś* bedankt, und mit der Übergabe des *matyāḥḍyah* an die für die Organisation Verantwortlichen des nächsten Jahres.

5.2 Das Vorbereiten der Route: Bogī

Der Begriff *bogī* leitet sich von Sanskrit *buddhagīt(a)* ab und bedeutet Buddha-Lied. Das Singen buddhistischer Hymnen ist allerdings, anders als zum Beispiel von Satya Mohan Jośī (2003: 69f; SMJ 2009) beschrieben, nur eine Randerscheinung.

Die Verantwortung für Bogī liegt in der Hand der organisierenden Lokalität der NJM. Beginnend mit jener Neumondnacht, die auch den Anbruch des Monats Gūlā (etwa Mitte Juli) markiert, werden alle buddhistischen Schreine verehrt und alle *stūpas* und *caityas* umrundet, die entlang jener Route³⁸ liegen, die später auch für Matayā verwendet wird. Der Weg führt dabei nicht nur über breite Hauptverkehrswege und schmale Gassen, durch niedrige Hausflure in versteckte Innenhöfe, sondern in wenigen Fällen auch mitten durch die Räume von Wohnhäusern. Einige Stunden nach Mitternacht – ein bis zwei Uhr nach meinen Beobachtungen und den Beschreibungen von K. Vaidya, drei Uhr nachts laut S.M. Jośī – zieht die Prozession vom zentralen Caitya des *ṭol* aus los, bricht bei Sonnenaufgang ab und setzt in der nächsten Nacht an der selben Stelle die Jātrā fort. Je nach Zeitpunkt des Beginns und der Gehgeschwindigkeit der Teilnehmer_innen dauert es fünf (wie im Jahr 2009) bis maximal acht Nächte (lt. Vaidya), bis die Prozession wieder am Ausgangspunkt endet (vgl. Vaidya 1986: 68f; Jośī 2003: 69).

5.2.1 Teilnehmer_innen

Geleitet wird die Jātrā von jenen Bajrācārya, welche diese Rolle für die gesamte NJM inne haben. Im Sommer 2009 waren es vier Priester, die Alltagskleidung trugen und sich streckenweise von zwei jüngeren Bajrācārya vertreten ließen (siehe Abb. 5.01). Ihre Aufgabe ist es, Buddha in jedem der Objekte präsent zu machen (durch Reinigung mit Wasser und das Aufmalen eines vereinfachten Mandalas) und durch symbolische Opfer (Reis, Blüten, Blätter, Farbpulver, gekochter und ungekochter Reis, Früchte, Schnur) ein Beispiel für die nachfolgenden Teilnehmer_innen zu geben.³⁹

Begleitet werden die Priester von mehreren Gruppen von Musikern.⁴⁰ Ich gebe hier die Reihenfolge und Position wieder, die 2009 jeweils zu Beginn der Prozession eingenommen wurde: Eine Gruppe von Hornspielern (unterstützt von Berufsmusikern mit Trompeten und Klarinetten) folgt direkt hinter den leitenden Bajrācārya. Ein kleineres, durch ein Rohr verlängertes Horn beginnt mit einem komplizierterem Ruf⁴¹, der häufig nur durch ein simples

38 Karten der Jātrā-Routen finden sich im Anhang.

39 Rolle und Perspektive der Priester siehe Kapitel 6.1.

40 Die Musiker(gruppen), ihre Instrumente und die besondere (rituelle) Bedeutung bestimmter Instrumente werden im Kapitel 6.3 noch genauer erklärt.

41 S.M. Jośī (2003: 69f) erklärt wie folgt:

Ruf: chen chi dhan garajaka chi dhan (Oh, my beloved, please tell me where are you? How are you?)

Antwort: hu hu hu (I am here, I am here, I am all right).

„Hu-hu-hu“ des größeren Büffelhorns *nyaku* beantwortet wird (vgl. M. Bajrācārya 1991: 26). Etwa in der Mitte des Trosses der Teilnehmer_innen folgt die *damokhim* Gruppe mit ihren Trommeln und Zimbeln, die drei *damokhim* sind zu diesem Zeitpunkt noch nicht als Gottheiten geschmückt. Begleitet werden diese von der lokalen *bāmsurī khala* (*bay bājā khala*, siehe Abb. 5.02), einer Musikgruppe mit Querflöten unterstützt von Perkussionsinstrumenten. In der Menge verstreut sind mehrere kleinere Gruppen von Trommlern. Und hinter den restlichen Teilnehmer_innen bildet eine einzelne Trommel *dhimay* unterstützt durch ein Paarbecken *bhūsyāḥ* den offiziellen Abschluss der Prozession (vgl. Ballinger und Bajrācārya 1960). Das bei den anderen Teilen der NJM so wichtige Instrumentenensemble *naubājā* tritt während Bogī nicht als Ganzes auf, einige der zugehörigen Instrumente fehlen hierbei gänzlich.⁴² Die Musiker sind vielmehr grob in jene Gruppen geteilt, als die sie zuvor lokal geübt haben.

Die Musiker der *bāmsurī khala* setzten im Sommer 2009 manchmal ihre Querflöten ab, um stattdessen auf Newari zu singen. Und in einem der besuchten *vihāra* sangen die anwesenden Mitglieder, während der Tross der Jātrā vorbeizog. Beides blieben die einzigen Beispiele, welche dem Namen der Prozession *buddhagīt* gerecht werden.⁴³

Die weiteren Teilnehmer_innen der Prozession – im Sommer 2009 einige hundert Menschen, abhängig von den Orten, an denen der Tross vorbeizog, Wetterlage und Uhrzeit – tragen gewöhnliche Alltags-, einige wenige weiße Trauerkleidung. Sie hinterlassen im Gefolge der Bajrācārya-Priester an allen buddhistischen Objekten und zusätzlich auch an nicht-buddhistischen Schreinen eine große Bandbreite von Opfertgaben: Reis, weißes Farbpulver, Räucherstäbchen, selbst gefertigte Räucherzöpfe und Lampendochte, Campherwürfel, Münzen und Süßigkeiten. Nicht ausschließlich die weiß gekleideten Trauernden tun dies im Namen verstorbener Verwandter, indem sie *durgatipariśodhanadhāraṇī*-Zettel (mit Foto und persönlichen Daten der verstorbenen Person sowie Auszüge aus dem *durgatipariśodhana tantra*, um negative Wiedergeburten zu verhindern) hinterlassen.

Allgemein gesprochen trägt niemand der Teilnehmer_innen besondere Kleidung (siehe Abb. 5.02). Uniforme Frauengruppen in Festtagstracht (*hāku pātāsi*) oder in farbenfrohen Sarīs fehlen ebenso wie Gruppen von Jugendlichen in weißer Variante der Männertracht (*daurā survāl*) beziehungsweise als dämonenartige Māras verkleidet. Allerdings nehmen es einige von den jugendlichen Teilnehmer_innen mit dem üblichen Verhalten nicht so genau. Sie kürzen den Weg ab, wenn die Spitze der Prozession von einer Schleife zurückkehrt, verzichten auf Opfertgaben und versuchen statt dessen, Spaß zu haben. Ebenso sehen die Musikgruppen davon ab, jede einzelne Schleife zu verstreuten *caityas* in kleinen Innenhöfen mitzumachen und nutzen die Gelegenheit, um sich nach dem Gedränge durch enge Hausflure neu zu gruppieren.

Er bezieht sich dabei auf die Konversation mittels Hörnern in der *śṛṅgabherī kathā* (siehe Kap. 3.2).

42 Mark Pickett (2004: 213-215) spricht zwar mehrfach vom „*nava bājā* esemble“, schlüsselt die teilnehmenden Gruppen aber in ähnlicher Weise auf.

43 Beispiele für gesungene Lieder während Bogī finden sich bei S.M. Jośī (2003: 70) und K.B. Bajrācārya/ D. Śākya (1994: 32-37).

5.2.2 Räumlicher Kontext und Rezeption

Der Grad der Rezeption der Jātrā ist je nach Ort und Uhrzeit höchst unterschiedlich. Im Sommer 2009, besonders am jeweiligen Beginn der nächtlichen Bogī-Route und kurz vor der Morgendämmerung, standen Familien samt kleinen Kindern an den Fenstern oder an den Rändern ihrer Innenhöfe, um den vorbeiziehenden Tross und die Opferungen zu beobachten. Die lautstark geblasenen Hörner erfüllen dabei auch die Funktion eines Weckrufes. Die Zahl der Zuschauer_innen war – unabhängig von der Uhrzeit – in von buddhistischen Kastengruppen bewohnten Stadtteilen eindeutig größer.

Trotz der nächtlichen Stunde war der überwiegende Teil der Route frei begehbar, nur in wenigen Fällen mussten Bewohner_innen geweckt werden, um den Zugang zu Innenhöfen zu öffnen (siehe Abb. 5.03) und Verantwortliche geholt werden, um Klostertore aufzusperren. In Einzelfällen blieben diese trotzdem verschlossen und der Tross musste von der vorgesehenen Route abweichen. Die Gaben wurden dann statt an den eigentlichen Objekten an verschlossenen Zugängen abgelegt (siehe Abb. 5.04).

Der Glanz der Farben lässt mich vermuten, dass nicht selten farbige Ornamente und Figuren (wie Löwen) an den *caityas* kurz vor der Prozession 2009 frisch gestrichen wurden, während an einer anderen Stelle der Sandhaufen einer Baustelle fast mit einem weniger gepflegtem *caitya* verschmolz. Solche Hindernisse waren aber fast immer bei der großen Matayā-Prozession entfernt worden.

5.2.3 Bedeutung der Prozession

Bogī ist besonders für die Bewohner_innen der veranstaltenden Lokalität von Bedeutung. Neben den aktiv spielenden Musikern sind 2009 auch viele mitgekommen, die erst bei den späteren Prozessionen und den Darbietungen des *naubājā*-Ensembles zum Einsatz kamen. Sehr viele der Frauen, die *pūjā*-im-Vorbeigehen⁴⁴ praktizierten, gehörten zum *ṭol* Haugaḥ.⁴⁵

Bogī ist eng mit der *śṛṅgabherī kathā* verknüpft, welche als der legendäre Ursprung und die Begründung für die Praxis dieser Prozession und weiterer Rituale herangezogen wird (vgl. Joshi 2003; SMJ 2009 und Kap. 3.2). Die intensive Verwendung des Büffelhorns *nyaku* (Skt. *śṛṅgabherī*) stellt hierbei die Verbindung zur Legende her.

Die Zeit des Monsuns, zu der das Festival stattfindet, ist eine, in der Krankheit und Tod zumindest in früheren Zeiten allgegenwärtig war: „The incidence of sickness greatly increases at this time. Death stalks the lanes of the cities and villages“ (Johnson 2004). Aus diesem Grund werden auch die Hörner geblasen: „It is believed that blowing of horns around the monasteries and chortens [*stūpa* bzw. *caitya*] will bring peace and salvation to the souls of deceased family members“ (Gurung 1993: 9). Andere Newar sehen das sogar noch drastischer, wie ein Tamrakār Informant von Pickett: „At this time there is so much rain there is the liability of flooding. No

44 Das Hinterlassen der Gaben wird meist praktiziert, ohne dabei stehen zu bleiben: Reis wird geworfen, Objekte im Vorbeigehen abgelegt. Mehrere meiner Informantinnen bezeichneten dieses rituelle Handeln als „regulär *pūjā*“. Eine Analyse dieser sehr vereinfachten Form von *pūjā* erfolgt in Kapitel 7.

45 Eines der zehn Stadtquartiere, welche die NJM abwechselnd organisieren. Siehe auch Kapitel 6.2.

one must sleep during this night otherwise the world will turn over. So the *nava bājā* [inkl. den Hörnern *nyaku*; Anm. W. F.] go around keeping people awake“ (Pickett 2004: 193; vgl. Vaidya 1986: 72).

Bogī dient auch der rituellen Vorbereitung der größeren Prozession, wie es einige meiner Interviewpartner ausgedrückt haben. Einer von Mark Picketts Informanten bringt es gut auf den Punkt: „They have to go out at night at this time to prepare the path for Matayā. There are many lanes and people will get lost if we do not do this. There is a lot of disturbance. This ritual makes it better“ (Pickett 2004: 214; vgl. Vaidya 1986: 69).

5.3 Die große Lichterprozession: Matayā

Der Newar-Begriff *matayā*, kurz für *mata* (New. Licht, Lampe) und *yātrā* (Skt. Prozession, Pilgerreise, Fest), lässt sich am besten mit Lichterprozession übersetzen. Matayā ist die größte und aufwendigste der Prozessionen des Festivals und eine der größten des Jahreszyklus in Pāṭan, eindeutig mehr Teilnehmer_innen hat nur noch die Wagen-Jātrā von Karuṇāmaya-Matsyendranāth⁴⁶.

Matayā feiert Buddhas Sieg über Māra während seiner Meditation unter dem Bodhibaum. Und daher sind es auch die Māras – hier sind die heraufbeschworenen, dämonischen Heerscharen von Māra gemeint⁴⁷ – die als erste Buddhas Erleuchtung anerkennen, gefolgt von den „Acht Arten von Wesen“⁴⁸. Die jährliche Matayā-Prozession ist in diesem Sinne die Wiederholung der Verehrung von Buddha nach dessen Erleuchtung.

„The Maras surrendered seeing the great passion and devotion and determination of Bodhisatwa and went back by greeting ‘Jaya’ [victory] to Buddha as he already gained enlightenment. So, it is believed that in order to remind this holy day of victory over Maras, Mataya is celebrated in lalitpur at the day of every Bhadra Krishna Dwitiya, by visiting and worship all the chaityas and statues of bodhisatwas along with playing mucical instruments [sic]“ (Śākya 2008a: 72).

Matayā findet jedes Jahr zwei Tage nach dem Vollmondtag des Monats Gūlā (*janai pūrnima*) statt. Die Verantwortung für die Prozession liegt wie der Rest des Festivals in der Hand der organisierenden Lokalität.

5.3.1 Ablauf der Prozession

Bereits in den Stunden nach Mitternacht beginnen lokale Helfer_innen den Ort vorzubereiten, an dem die Jātrā beginnen wird. Im *ṭol* Haugaḥ ist dies zum Beispiel der kleine Platz des zentralen *caitya*, neben dem sieben Ziegelsteine (das Symbol von Haugaḥ) in den Boden eingelassen sind. Absperrschnüre werden angebracht, damit sich die langsam eintreffenden Teilnehmer_innen in

46 Sehr ausführlich beschrieben von Pickett (2004: 296-345), siehe auch Bruce Owen (1989) und John Locke (1980).

47 Siehe *Lalitavistara* (Goswani 2001: 278ff bzw. Shastri 1984: 575ff).

48 Z.B. in *The Sutra of Bodhisattva Kṣitigarbha's Fundamental Vows* (Shih/French 2001) beschrieben.

Schlangen anstellen. Der mobile *matyāḥḍyaḥ* wird auf Stangen herbeigetragen und neben dem zentralen *caitya* aufgestellt. Polizei, Kinder und Jugendliche in Uniformen der Nepal Scouts und lokale Helfer sorgen dafür, dass zumindest der größte Teil der mehreren tausend Anwesenden (siehe Abb. 5.05) innerhalb der Absperrungen bleibt, um Platz für den eigentlichen Tross der Jātrā zu haben.

Mehrere meiner Informanten_innen (u.a. NDS 2008) sprachen von einem *saṃkalpa* (vgl. Michaels 2005), einer rituellen Absichtserklärung, bis zum Ende der Jātrā durchzuhalten, die stellvertretend von einzelnen Personen für Gruppen beziehungsweise die Gesamtheit der Teilnehmer_innen abgegeben wird. Weder 2008 noch 2009 konnte ich diesen aber beobachten. Mit dem Eintreffen der leitenden Bajrācārya gegen vier Uhr nachts beginnt die Durchführung von *pūjā*-im-Vorbeigehen sowohl durch Priester, wie auch Teilnehmer_innen an zentralem *caitya* und *matyāḥḍyaḥ* und die Prozession setzt sich in Gang. Die Route der Jātrā ist vorgegeben, nur Start- und Endpunkt variieren je nach veranstaltender Lokalität.⁴⁹

Abgegangen werden systematisch alle *stūpa*, *caitya*, *dharmadhātu* und (öffentliche) Schreine buddhistischer Gottheiten innerhalb des alten Stadtgebietes von Pāṭan, also innerhalb der ehemaligen Stadtmauern, sowie die vier Aśoka Stūpas an den Kardinalpunkten und einige später hinzu genommene *vihāra* außerhalb der Mauern. Wenn diese frei stehen, werden die Objekte dabei zumeist einmal im Uhrzeigersinn umrundet. Der Weg führt dabei über stark befahrene Straßen, Nebengassen, Innenhöfe und sogar durch die Flure einzelner Wohnhäuser, um alle Objekte zu erreichen. Teil der Route ist auch der *vihāra* der Kumārī, der Ratnakar Mahābihār. Die lebende Göttin wird dabei kaum anders als eines der übrigen Objekte der Verehrung behandelt. Das Abschreiten und Umrunden aller Objekte – entsprechend der unterschiedlichen Zählweisen meiner Informant_innen etwa 1500-2200 – dauert zumindest zwölf Stunden (wie 2008 und 2009), in älteren Beschreibungen (z.B. Gutschow 1982: 170) ist allerdings von bis zu zwei Tagen die Rede.

Nach Abschluss der vollen Runde nehmen die Priester beim zentralen *caitya* des *ṭol* und dem *matyāḥḍyaḥ* Platz und segnen die Teilnehmer_innen mit gelbem und orangem Farbpulver (*ṭikā*, Abb. 5.06) sowie Blüten/Blättern. Dieser Segen nimmt bei den mehreren tausend Pilger_innen nochmals etwa zwei Stunden in Anspruch und beschließt die eigentlichen Handlungen der Matayā-Prozession.

5.3.2 Teilnehmer_innen, Helfer_innen

Die verschiedenen teilnehmenden, helfenden und organisierenden Menschen möchte ich an dieser Stelle nur kurz anschnitten, Kapitel 6 beschäftigt sich eingehend mit diesen Gruppen. Geleitet wird die Prozession von einigen Bajrācārya-Priestern. Die Literatur und auch viele meiner Informant_innen sprachen in diesem Zusammenhang häufig von fünf Priestern⁵⁰, aber sowohl 2008 wie auch 2009 waren es nur vier. Ihnen zur Seite stehen weitere Bajrācārya, die

49 Zur Agency bei der Bestimmung der Route siehe 7.2.1.

50 Die Zahl 5 (*pañca*) spielt im Vajrayāna-Buddhismus der Newar eine wichtige Rolle. In vielen *vrata* und *pūjā* der Bajrācārya übernehmen fünf Priester die Rolle der *pañcabuddha*.

für Nachschub bei den Opfergaben sorgen und einige männliche und weibliche Mitglieder der veranstaltenden Community, die spezifische Gaben noch vor den anderen Teilnehmer_innen hinterlassen. Die Gaben der Priester sind sehr ähnlich wie bereits bei Bogī beschrieben: Wasser, Farbpulver (weiß oder gelb-orange), ein Stück Schnur und eine Reihe von Substanzen aus der einer *kvataḥ*⁵¹ (gekochter und ungekochter Reis, Blüten, Blätter, Farbpulver, Früchte). Direkt hinter den Priestern hinterlässt eine Person – 2008 und 2009 jeweils ein etwa 12-jähriger Junge – kleine Flaggen, die Buddhas Sieg repräsentieren. Direkt an der Spitze helfen noch einige Individuen der organisierenden Community den Priestern dabei, den richtigen Weg einzuschlagen.⁵²

Dann folgen in keiner besonderen Reihenfolge die weiteren Teilnehmer_innen, die aber praktisch immer als Gruppen partizipieren: Menschen in westlich orientierter oder lokaler Alltagskleidung, in Tracht oder Trauerkleidung, Musikergruppen begleitet von tanzenden Geisterwesen, junge Männer und Frauen in weißen Anzügen mit Kerzen, Frauengruppen in uniformer Tracht, Gruppen in karnevalesken Verkleidungen mit Schlangenstäben, Geister, Götter und Dämonen. Etwa die Hälfte des Trosses markiert *mahādev* (Śiva) alleine oder in Begleitung von *ṛṣi* (Asketen). Das Ende der Prozession wird bei Matayā nicht markiert.⁵³

Das Lenken der Teilnehmer_innen-Ströme erfolgt durch Absperrbänder – besonders wichtig, wenn auf einer engen Gasse die Spitze der Prozession nach einer Schleife den selben Weg zurückgehen muss beziehungsweise entlang von Hauptverkehrswegen. Das Anbringen dieser Bänder übernehmen (männliche) Helfer des organisierenden Stadtteils, die der Prozession immer wieder vorauslaufen. Diese Absperrungen werden beaufsichtigt von Kindern und Jugendlichen (hauptsächlich Mädchen) der Nepal Scouts. Polizei und weitere lokale Helfer riegeln wenn nötig Verkehrswege ab.

5.3.3 Räumlicher Kontext, Rezeption

Matayā ist eine Pilgerreise in der eigenen Stadt, eine Serie von *pūjā*-im-Vorbeigehen an unzähligen buddhistischen Objekten. Die (Alt-)Stadt selbst wird zum rituellen Raum, denn diese Jātrā bewegt sich nicht auf jener Standard-Route (*pradakṣiṇā*), die ansonsten vom größten Teil der Prozessionen beschritten wird, sondern vielmehr gibt die buddhistische Infrastruktur vor, welcher Weg einzuschlagen ist. Durch das Einbeziehen der Hauptachsen, welche durch die vier Aśoka Stūpas an den Kardinalpunkten definiert werden und das königliche Zentrum entsteht ein Mandala in der Makro-Perspektive, ähnlich der kleineren Mandalas der *caitya* und *dharmadhātu*, die verehrt werden. Die Prozession folgt dabei einer Route, die einerseits als unveränderlich betrachtet wird, aber gleichzeitig jedes Jahr aufs Neue angepasst wird.⁵⁴

51 Bzw. *pūjābhaḥ*: nach oben verjüngte Schale, in der Literatur häufig „worship plate“ (Gellner 1992: 153) genannt. Siehe auch: Shakya und Bajracharya: 1993 und Vajracharya u.a. 1998: 5.

52 2008 hielt man sich dabei an eine Liste mit den *vihāras* der Stadt. Die Wege zu in verschiedenen Innenhöfen verstreuten *caityas* werden aus dem Gedächtnis rekonstruiert. Uneinigkeit zwischen Wegfindern und Priestern kann durchaus vorkommen.

53 Bei anderen Prozessionen geschieht dies zumeist durch die Trommel *dhimay* und das zugehörige Paarbecken *bhūsyāḥ*, die ausschließlich von Jyāpu gespielt werden.

54 Aufgaben der „Wegekommision“ siehe Kap. 6.2, Verteilung der Gestaltungsmacht der Route siehe Kap. 7.2.1.

Die Lokalität *twah* ist ein „Dorf in der Stadt“ (Levy 1990: 182), ein großer Teil des gesellschaftlichen Lebens der Newar passiert innerhalb dieser wenigen Häuserblocks. Eine Prozession wie Matayā bietet Gelegenheit, Raum zu erschließen, der fast vor der eigenen Haustüre liegt und doch weitgehend unbekannt ist. Verwandtschaftsbeziehungen und Freundschaften, die unter der Trennung durch die Verheiratung in einen anderen Stadtteil leiden, können, ausgelöst durch die Begegnung von Teilnehmer_innen und jenen, die rezipieren, wieder aufgefrischt werden.

Während Bogī, das sich ja auch auf der selben Route bewegt, nur wenige zuschauende und teilnehmende Personen anzieht, ist die Öffentlichkeit von Matayā enorm. Tausende Menschen bewegen sich durch Innenhöfe, Hausflure und in wenigen Fällen sogar Wohnräume, um verstreute *caitya* zu erreichen. Privater oder halb-öffentlicher Raum wird so für wenige Stunden zu einem öffentlichen. Familien beobachten in ihren Innenhöfen die vorbeiziehenden Pilger_innenströme. Jene, die das Recht haben, die jeweiligen *pūjā*-Gaben anzunehmen (vgl. Lienhard 1999: 187f), räumen während der Prozession immer wieder die angefüllten *hasa* ab.⁵⁵

5.3.4 Bedeutung von Matayā

Je nach Rolle, die in der Prozession eingenommen wird, ergeben sich verschiedene Blickwinkel auf Matayā. Die priesterliche Sicht ist geprägt durch den Anlass der Jātrā und die Möglichkeiten buddhistischer Dharma-Praxis. Matayā feiert das Überwinden von Māra und Buddhas Erleuchtung. Alleine durch ihre Partizipation praktizieren die Teilnehmer_innen – bewusst oder unbewusst – die Sechs Pāramitās (siehe Kap. 6.1).

Für die buddhistisch geprägten Teilnehmer_innen (*buddhamārgī*, besonders Bajrācārya und Śākya) spielen die oben genannten Konzepte in der Ansammlung von religiösem Verdienst (Skt. *puṇya*) eine bedeutende Rolle. Dieses Verdienst kann auch auf verstorbene Angehörige übertragen werden, in deren Namen innerhalb der Trauerperiode von einem Jahr an der Prozession teilgenommen wird.⁵⁶

Für *śivamārgī* und jene, die sich nicht so eindeutig einer der beiden hochreligiösen Strömungen zuordnen lassen, steht das Konzept der Totenreise⁵⁷ (der Purāṇas) im Vordergrund. Während der einjährigen Reise hat der/die Verstorbene ähnliche Bedürfnisse wie im Leben davor. Bei verschiedenen Ritualen innerhalb dieser Zeitspanne erhält der Totengeist (*preta*) deshalb Nahrung, Licht, Wohlgeruch und so weiter.⁵⁸ Es wird angenommen, dass während der Tage von Gājātrā und Matayā das Tor zur Totenwelt⁵⁹ geöffnet ist und deshalb entsprechende Gaben,

55 Kinder nehmen sich Süßigkeiten, Campher-Würfel werden ins Feuer gelegt, die abgelegten *durgatipariśodhanadhāraṇī*-Zettel werden gelesen und aufbewahrt.

56 Zur Übertragung von Verdienst an Verstorbene siehe z.B. *The Sutra of Bodhisattva Kṣitigarbha's Fundamental Vows* (Shih/French 2001). Im analytischen Teil (Kap. 7) komme ich nochmals auf dieses Konzept zurück.

57 Nach dem Tod tritt der/die Verstorbene mittels eines neu erhaltenen Peinigungsleibs (*yātanādeha*) die Reise zu Yamas Stadt an. Dort wird nach einem Jahr Gericht über ihn/sie gehalten und er/sie zu Himmel oder Hölle verurteilt (Buß 2006: 318f).

58 Detaillierte Beschreibungen zu den verschiedenen Totenritualen innerhalb der Jahresspanne und den jeweiligen Gaben an den/die Verstorbene/n siehe Gutschow und Michaels 2005: 97-121.

59 Die Newar von Patan können dieses Tor auch exakt verorten: Es ist der Yama-Schrein am Tempelgelände von Mīnāth (vgl. Gellner 1992: 368 n. 43).

die während der Prozession gegeben werden, die verstorbene Person besonders leicht erreichen (IMD 2009).

Neben diesen religiösen Vorstellungen darf aber auch die große Öffentlichkeit der Jātrā nicht vergessen werden. Im Sinne von Performance können dabei lokale Weltsicht, Traditionsbewusstsein und musikalisches Geschick ebenso nach außen getragen werden, wie eine Kritik an der eigenen Gesellschaft und mögliche Alternativen. Im Kapitel 6 werde ich mich eingehender mit der Bandbreite von Verhaltensweisen während Matayā auseinandersetzen und im Kapitel 7 werde ich der Frage nachgehen, wie man sie interpretieren kann.

5.4 Die Prozession der Musiker und der 3 Gottheiten: Nyakū Jātrā

Während die große Lichterprozession in vollem Gange ist, startet gegen Mittag vom gleichen Punkt an zentralem *caitya* und *matyāḥḍyaḥ* eine weitere Prozession, die allerdings nur aus Musikern der veranstaltenden Lokalität besteht. Diese folgt aber nicht der langen Route von Matayā, sondern einer, die für den größten Teil der Jātrās in Pāṭan üblich ist und die Mark Pickett „royal centripetal pradakshinapatha“ (Pickett 2005: 255) nennt. Aufgeteilt in zwei Gruppen machen die Musiker immer wieder halt an bestimmten Tempeln und Podesten entlang der Strecke, geben am Durbar Square eine mehrstündige Vorstellung des *naubājā*-Ensembles und beenden die Prozession schließlich wieder am Ausgangspunkt. Der Begriff Nyakū Jātrā – Horn-Prozession – hebt dabei eines der Instrumente deutlich hervor.

5.4.1 Ablauf der Prozession

Ich schildere hier beispielhaft die Ereignisse von 2009 ausgehend in Haugaḥ. Vor der eigentlichen Jātrā wurden noch eine Reihe von Vorarbeiten erledigt: Am Vormittag bereiteten Frauen vor dem Eingang des *ākhāḥchē* (Trainings-Gebäude der Jyāpu *bājā guthi*) Essen in großen Töpfen zu. Jene Musiker, die auch bei Matayā mitgeholfen hatten, kehrten langsam zurück. Und die Gurus der Musikgruppen besprachen währenddessen noch die schlussendliche Zusammensetzung der beiden Ensembles der Nyakū Jātrā. Um etwa 11:00 Uhr führte der leitende Musikguru am lokalen Schrein von *nāsadyaḥ* eine *pūjā* durch und weihte drei Trommeln *damokhim*, die fortan als drei Gottheiten – Bhairāv, Mahākālī und Mahālakṣmī – betrachtet wurden⁶⁰, und die anderen Instrumente der ersten Musikgruppe. Im nahe gelegenen Ībā Bahī erhielten alle Musiker noch zu Essen, bevor sie sich am Platz beim zentralen *caitya* für die Jātrā schmückten.

Gegen 13:00 Uhr zog die erste Gruppe los, die drei Gottheiten in Form von Trommeln wurden standesgemäß unter gelben Schirmen getragen. Begleitet wurden sie von Hörnern *nyakū* und weiteren Instrumenten⁶¹ (siehe Abb. 5.08, 5.09 und 5.10). Einige hundert Meter dahinter folgte

⁶⁰ Ich weiß nicht, wann exakt die drei Trommeln als Gottheiten betrachtet werden – bereits nach dem Schmücken oder erst im Zuge dieser *pūjā*? Deshalb ist es schwierig, den richtigen Begriff zu finden: weihen, verehren (worship), segnen oder vielleicht irgendetwas dazwischen? Franck Bernède beschreibt das Weißen von *dhimay* Trommeln im Rahmen einer jährlichen „*Nāsaḥḍyaḥ guthī pūjā*“ (Bernède 1997: 32ff), das allerdings sehr viel ausführlicher ausfällt.

⁶¹ Paarbecken und von Berufsmusikern gespielte Blasinstrumente.

die zweite, größere Gruppe mit einer Konstellation von Trommeln und Begleitinstrumenten, die *naubājā*⁶² genannt werden (siehe 5.11). Während des Gehens wiederholten beide Gruppen jeweils ein bestimmtes Stück (*cali*), an den Haltepunkten entlang der *pradakṣiṇā* (Gutschow 1982: 168) wurden je nach Ort individuelle Stücke (*gvarā*) vorgetragen (RS 2009).⁶³

Teil der Route war auch der Durbar Square. Direkt vor dem goldenen Fenster des Palastes (*lājhyāḥ*) wurde eine Bühne samt Sitzplätzen vorbereitet, auf der das *naubājā*-Ensemble etwa zwischen 19:00 Uhr und 21:00 Uhr eine jener Vorführungen gab, die mehrmals im Rahmen der NJM stattfanden. Das letzte Stück der Strecke zurück nach Haugaḥ dauerte dann noch etwa bis 22:30 Uhr.

5.4.2 Bedeutung der Nyakū Jātrā

Auch wenn diese Prozession durch die Betonung des Horn-Instruments sehr eindeutig mit der Legende der *śṛṅgabherī kathā* verknüpft ist, so stehen buddhistische Konzepte nicht wirklich im Vordergrund. Nur einer meiner Informanten, Bajrācārya und Teil des Organisationsteams 2008 des Bubahāl/Gāḥbahāl, fand hier klare Worte. Auch die Nyakū Jātrā stellt die Ereignisse rund um die Erleuchtung von Buddha dar:

„We believe and imagine Buddha is in his balance. [...] The first groups goes and we believe, they are trying to disturb. [...] Then we believe, we imagine it was not successful. [...] And another group comes: ‘Oh god, you are great! [...] The māras cannot stop you, disturb your balance. You are the greater one, you are the greatest!’ [...] The second group goes and tries to please Buddha” (GMV 2008).

Viel wichtiger als die religiöse Bedeutung der Prozession schätze ich ihre musikalischen und sozialen Ausdrucksmöglichkeiten ein. Bogī findet ausschließlich in der Nacht statt und hat deshalb nur wenig Publikum. Die weiteren *naubājā*-Vorstellungen sind sehr stationär und werden zum Teil nicht einmal in Pāṭan aufgeführt. Die Nyakū Jātrā hingegen findet parallel zur sehr stark rezipierten Lichterprozession und entlang der Standardroute für Jātrās in gemächlichem Tempo statt. Sie ist der eigentliche Rahmen für die Musiker der veranstaltenden Lokalität, um ihr musikalisches Können zu zeigen und die individuellen Musikstücke des *ṭol* vorzuführen.

Für die Jyāpu der Stadt, die in unzähligen *bājā Guthi* organisiert sind, ist das nur eine Gelegenheit unter vielen. Jyāpu *bay bājā*⁶⁴ Gruppen sind Teil vieler Prozessionen im Jahreskreis. Für die anderen Kastengruppen – in Haugaḥ unter anderem Śākya, Tāmraḥ, Rājkarṇikār,

62 *naubājā* bedeutet neun Instrumentengruppen (Ballinger und Bajracharya 1960: 416). Insgesamt besteht das gesamte *naubājā*-Ensemble aus etwa 16 Trommeln und verschiedenen Paarbecken, die sie begleiten. Die von einander abweichenden Auflistungen in verschiedenen Texten sind wohl auf Unterschiede bei den zehn Lokalitäten und alternative Namen verschiedener Instrumente zurückzuführen. Beschreibung der Instrumente siehe Joshi (2003: 72-75), Abbildungen aller Instrumente siehe Sharma (2008: 3) und wie sie in Haugaḥ 1999 verwendet wurden siehe Pickett (2004: 217 n. 39). Bei den mehrstündigen Vorstellungen des *naubājā*-Ensembles (siehe Kap. 5.6.1) werden die neun Gruppen einzeln gespielt.

63 *cali* (New.) bedeutet „schnell geschlagen(e Trommel)“ und *gvarā* (New.) „Rhythmusänderung“.

64 Querflöten mit begleitenden Rhythmusinstrumenten.

Śilpakār und Citrakār – ergeben sich aber viel weniger solcher Gelegenheiten, musikalische Fähigkeiten zur Schau zu stellen. Ein Abgrenzen dieser anderen Gruppen von den Jyāpu, das ich immer wieder beobachtet habe, ist nicht nur im Sinne von *Contested Hierarchies* (Gellner und Quigley 1995; Pickett 2004: 63-69) zu verstehen, sondern dient auch dazu, zu zeigen, dass man kein Anhängsel der in musikalischer Hinsicht viel erfahreneren Bauernkaste darstellt.

Gleichzeitig stellt aber das gemeinsame Musizieren besonders innerhalb des *naubājā*-Ensembles (neben der Organisation des gesamten Festivals) ein starkes Symbol für die notwendige Zusammenarbeit aller Gruppen innerhalb der Lokalität *twah* (Nep. *ṭol*) dar (vgl. Pickett 2004: 161-163). Verstärkt wird dies noch durch die Rivalität der zehn Lokalitäten untereinander. Einer der Haugaḥ Musiker hat das wie folgt ausgedrückt: An die Fehler würden sich die Musiker der anderen *ṭols* noch Jahrzehnte erinnern. Die widerstrebenden Wirkkräfte der Prinzipien Kaste und Lokalität sind also bei den Musikern sehr gut sichtbar.⁶⁵

Buddhistische und Hindu-Elemente stellen bei der Nyakū Jātrā keinerlei Widerspruch dar. Der Gott der Musik *nāsadyaḥ* ist für *buddhamārgī* und *śivamārgī* gleich wichtig. Die im buddhistischen Sinn symbolträchtigen Hörner und die drei Trommeln in Form von Hindu-Gottheiten werden Seite an Seite gespielt. Konfessionsübergreifende Zusammenarbeit von eindeutig als *śivamārgī* einzuordnende Gruppen (wie Tāmtrakār) mit eindeutigen *buddhamārgī* (wie Śākya, Rājkarṇikār und Śilpakār) sollte deshalb kein Problem sein (vgl. Gellner 1992: 51).⁶⁶

5.5 Bedanken für die erfolgreiche Durchführung: Gaṇeś Pūjā

Den rituellen Abschluss der NJM stellt die Gaṇeś Pūjā dar. Einige Pilgerreisen der Teilnehmer_innen sowie weitere Vorstellungen des *naubājā*-Ensembles finden zwar noch nach diesem Stichtag statt (siehe Kap. 5.6), aber die Gaṇeś Pūjā ist die letzte der großen Prozessionen. Im Anschluss an diese Jātrā wird zudem die Verantwortung der Organisation offiziell an die nächste Lokalität weitergegeben. Der Anlass für die Jātrā ist die erfolgreiche Durchführung des Festivals und dafür bedanken sich die Teilnehmer_innen beim elefantenköpfigen Gott.

Die Gaṇeś Pūjā findet zumeist drei Tage nach Matayā und der Nyakū Jātrā statt (wie 2008, 2009 und entsprechend der Aussagen der meisten meiner Informant_innen). Ein buddhistischer Gelehrter (MBS 2009) sprach aber von einem Zeitfenster von maximal einer Woche und Mark Pickett (2004: 217) vom auf Matayā folgenden Dienstag.

5.5.1 Ablauf der Prozession

Ähnlich der Nyakū Jātrā folgt auch die Gaṇeś Pūjā der *pradakṣiṇā* Route, die das königliche Zentrum der Stadt miteinschließt, beginnend am lokalen Gaṇeś-Schrein des veranstaltenden *ṭol*. Die Spitze der Prozession übernimmt neben den Wegfindern eine Musikgruppe, die durch die Trommeln *dhāḥ* charakterisiert und von Paarbecken und den Blasinstrumenten von

⁶⁵ Das Prinzip Kaste verbindet (Berufs-)Gruppen überlokal und trennt einzelne dieser Gruppen voneinander. Das Prinzip Lokalität verbindet die Kastengruppen innerhalb eines quasi-autarken „Dorfs in der Stadt“ (Levy 1990: 182).

⁶⁶ Eine weitere Auseinandersetzung mit der Rolle der Musiker und ihrer Instrumenten erfolgt in Kap. 6.3.

Berufsmusikern (früher *muhāli*, heute Klarinette und Trompete) begleitet wird. Die Bajrācārya-Priester, die bereits bei Bogī und Matayā geleitet haben, folgen dahinter; dann lange Reihen von Frauen und Mädchen (sehr häufig in Tracht) mit ihren Opfergaben – Männer und Jungen sind die Ausnahme; die Jyāpu *bay bājā* Gruppe der Lokalität (siehe 5.13) beziehungsweise weitere, die eingeladen wurden, immer wieder dazwischen. Den Abschluss bildet wie bei Bogī und vielen anderen Prozessionen die Trommel *dhimay* samt begleitendem Paarbecken.

An jedem der etwa 50 Gaṇeś-Schreine entlang der Strecke hinterlassen zunächst die Bajrācārya-Priester ihre gewohnten Gaben: Wasser (Reinigung, Fußwaschung); Spirale aus weißem Pottasche-Pulver (Mandala); Reis, Blüten, farbiges Pulver, Schnur und so weiter (Gaben für vier der fünf Sinne). Es folgt eine Person mit Flaggen (Siegeszeichen)⁶⁷ (siehe Abb. 5.12).

Dann wird als Basis für die großen Haufen von *samay baji* ein rund geschnittenes Bananenblatt ausgelegt. (Männliche) Helfer schichten darauf die Gaben der (weiblichen) Teilnehmerinnen zu Kegeln von über einem Meter Höhe auf. Der Puffreis – früher: Reisflocken (*baji*) – der vordersten Frauen in der Schlange verleiht dem Haufen sein Volumen. Die weiteren traditionellen Lebensmittel dieser rituellen Speise werden in Streifen auf den Reis-Kegel geschichtet. Gaben, die nicht zu *samay baji* im weiteren Sinn gerechnet werden (Geld, Süßigkeiten, Öllampen), kommen auf einen eigenen *hasa*, Schalen mit Milchprodukten oder Alkohol werden vor dem Haufen abgestellt. Die letzten beiden Haufen sind nach Abschluss der Route jene beim lokalen Gaṇeś Schrein des veranstaltenden *ṭol* und beim daneben aufgestellten *matyāḥḍyaḥ*.

Da der Verbrauch der Gaben sehr hoch ist, werden diese immer wieder auf der Strecke nachgefüllt. Das gilt besonders für den Puffreis (etwa 2 Liter pro Person und Haufen), deshalb hat zum Beispiel 2009 ein LKW voller Reis-Säcke den Tross begleitet. Direkt nach den Gaṇeś-Schreinen wurden aus diesen Säcken die Kupfergefäße und Eimer der teilnehmenden Frauen wieder gefüllt.

Nach der eigentlichen Jātrā werden alle Teilnehmer_innen noch in einen der angrenzenden Innenhöfe zum gemeinsamen Mahl eingeladen. Der *matyāḥḍyaḥ* wird als Kulisse genutzt, um ein Erinnerungsfoto der Verwandtschaft in Feiertagstracht zu schießen. Und eine Bühne dient für abschließende Worte zentraler Personen der konkreten Abwicklung der NJM, Mitgliedern des Dachkomitees und anderer wichtiger Persönlichkeiten aus Pāṭan. Diese Bühne ist auch der Schauplatz der offiziellen Übergabe des *matyāḥḍyaḥ*, der Chronik des Festivals und der Ritualgegenstände der Priester an die Lokalität, die im nächsten Jahr die Ausrichtung der NJM übernimmt. Mit dem feierlichen Transport aller Gegenstände und des letzten Haufens *samay baji* – der ja dem *matyāḥḍyaḥ* gehört – zum nächsten *ṭol* endet die Festlichkeit.

5.5.2 Bedeutung der Gaṇeś Pūjā

Gaṇeś ist sowohl für *śivamārgī* wie auch *buddhamārgī* sehr wichtig. In jedem *twah* findet sich ein Gaṇeś-Schrein, der nicht selten den zentralen Ort der Lokalität darstellt (Pickett 2004: 161).

⁶⁷ Ich nehme an, dass diese Gaben sich nicht im Speziellen an Gaṇeś als Gottheit richten, sondern an ihn als erleuchtetes Wesen; daher die Parallelen zu den Gaben der anderen Prozessionen.

Buddhist_innen und Hindus beginnen gewöhnlich jedes Ritual, jede aufwendige Verehrung damit, die Öllampe zu entzünden und einer Abbildung von Gaṇeś zu opfern (Gellner 1992: 83). Der elefantenköpfige Gott verhilft zu Erfolg, entfernt alle störenden Hindernisse. Dieser Aspekt wird bei der Gaṇeś Pūjā hervorgehoben: „If there are some obstacles, he clear it.” When „[...] we completed this Mata Yātrā successfully, without any objection, without distraction, we completed it very well. So we offer Gaṇeś: ‘Thank, god! You helped us!’” (GMV 2008)

Die Gaṇeś Pūjā ist über die veranstaltende Lokalität hinaus nur von begrenzter Bedeutung. Sind es doch die Menschen, welche die NJM ausgerichtet haben, die Gaṇeś ihre Dankbarkeit zeigen möchten, weil alles so gut geklappt hat. Neben den Teilnehmer_innen des unmittelbaren *ṭol* kommen zu dieser Jātrā nur jene, die dezidiert eingeladen worden sind. Diese Einladung erfolgt einerseits in ritueller Weise, durch einen Rundgang von verkleideten Jugendliche am Abend davor, andererseits in expliziter Form durch ein monetäres Geschenk an die jeweilige *bājā guthi*.

Während der Gaṇeś Pūjā tragen viele Frauen ihre schönste Tracht (*hāku pātāsi*), das Haar zu Zöpfen geflochten und die Füße rot eingefärbt. Andere kommen gruppenweise uniform in farbenfrohen Sārīs, während die wenigen Männer, die sich in die Schlange einreihen, den traditionellen Anzug (*daura suruvāl*) samt buntem Hut (*dhākār topi*) tragen. Das Tragen traditioneller Kleidung und das Opfern der rituellen Speise *samay baji* bestimmen sehr stark das Bild der Gaṇeś Pūjā und sind Teil eines engen rituellen Skript – im Gegensatz zu Matayā, wo dies nur eine mögliche Ausdrucksform darstellt.

5.6 Weitere Rituale im Rahmen der NJM

Neben den vier Prozessionen findet noch eine Reihe weiterer Aktivitäten im Rahmen der Nyakū Jātrā Matayā innerhalb des Monats Gūlā statt. Diese werden nun knapp beschrieben.

5.6.1 Vorstellungen des *naubājā*-Ensembles

Die mehrstündige Vorführung während der Nyakū Jātrā ist nicht die einzige des *naubājā*-Ensembles. Bereits in der Vollmondnacht (*janai pūrṇimā*) zweieinhalb Tage zuvor spielen die Musiker die *naubājā*, die *damokhiṃ* (noch nicht als Gottheiten verziert, aber mit blauen und roten Tüchern bedeckt) und die *nyakū* zu Ehren von Śiva, während ein schlangenverzierter *liṅga* vom zentralen Schrein im Kumbheśvar-Tempel zu einem nahe gelegenen Wasserbecken transportiert wird⁶⁸ (siehe Abb. 5.14, 5.15 und 5.16).

Einen Tag nach der Nyakū Jātrā findet eine ähnliche Vorstellung am Matsyendranāth-Tempel in Buṅmatī und einen weiteren Tag später bei der großen Stūpa auf Svayambhūnāth statt (siehe Abb. 5.17). Hierbei sind die drei *damokhiṃ* noch als Gottheiten Bhairāv, Mahākālī und Mahālakṣmī geschmückt. Während dieser Rituale spielt jede der Trommeln, die das *naubājā*-Ensemble ausmachen, Solopassagen, die nur durch das zugehörige Schellen-Instrument begleitet werden. Die *nyakū* schließen jede dieser Einlagen ab.

68 Beschrieben bei Jha 1996: 82.

Im Gegensatz zur Vorstellung am goldenen Fenster des königlichen Palastes in Pāṭan richten sich diese drei Vorstellungen nicht an ein menschliches Publikum. Die Musiker bilden einen geschlossenen Kreis und musizieren nur für sich beziehungsweise die jeweilige Gottheit: *Mahādev*, *Būgadyaḥ* und *Svayambhū*.

Während die Musiker außerhalb von Pāṭan ihre Vorstellung geben, beschreiten parallel dazu die Bajrācārya-Priester der NJM die verschiedenen buddhistischen Objekte in der näheren Umgebung und hinterlassen im Rahmen der *pūjā* an jedem ihre Gaben: Wasser, eine Spirale aus weißem Pottasche-Pulver, Reis, Blüten, Blätter, farbiges Pulver und Schnur. Es folgt wieder eine Person mit kleinen Flaggen. Mitglieder der Community geben zusätzlich noch Schalen mit Reis, Räucherzöpfe und so weiter.

Nach dem offiziellen Ende der NJM und der Übergabe des *matyāḥḍyaḥ* finden noch weitere Vorstellungen statt: eine am Hanumān Dhokā in Kathmandu, auf die in den letzten Jahren allerdings häufig verzichtet worden ist; eine am Kṛṣṇa Mandir in der Nacht des Geburtsfestes von Kṛṣṇa (*kṛṣṇa jayantī*) und eine letzte zu Ehren des Gurus der Musiker.

5.6.2 Pilgerfahrten der Matayā Teilnehmer_innen

Neben den *caitya* und öffentlichen Schreinen im Gebiet innerhalb der alten Stadtmauern von Pāṭan, den vier Aśoka Stūpas entlang der Hauptachsen und einigen *vihāra* außerhalb der Altstadt, die später in die Route integriert wurden, gibt es noch zwei wichtige Orte, die als Teil der Matayā-Route angesehen werden: der *mahācaitya* von Svayambhūnāth und der Stūpa in Bāḍegāṃju. Beide sind allerdings so weit von der Jātrā-Strecke entfernt, dass ein Besuch am Tag von Matayā nicht möglich ist.

Deshalb wird von vielen Teilnehmer_innen der Lichterprozession an zwei verschiedenen Tagen jeweils eine Pilgerfahrt zu diesen Stätten unternommen. Am Mittwoch, der auf Matayā folgt, ist dies die Fahrt nach Bāḍegāṃju zum *Budhabārdyaḥ* (wörtlich Mittwochs-Gott). Am letzten Tag des Monats Gūlā (SA 2009), gliedern sich die Matayā-Teilnehmer_innen ein in den Strom von Pilger_innen aus dem gesamten Kathmandutal, die den großen Stūpa auf der Hügelspitze von Svayambhūnāth besuchen. Wenige, im Besonderen *buddhamārgī*, tun dies bereits zwei Tage zuvor, im Rahmen des Yē Pancadān Festes in Kathmandu (Pickett 2004: 218, 371).

Abbildung 6.01:
Vier Bajrācārya Priester
in Regenkleidung
während der Matayā
Prozession 07.08.2009.



Abbildung 6.02:
Helfender Bajrācārya
Priester (Mitte) malt
ein Mandala mit Hilfe
von Pottasche-Pulver
am Fuße eines Schreins
auf, während der Haupt-
priester (vorne links)
die fünffache Opfergabe
(*pañcopacāra*) darbringt.
Svayambhūnāth während
der *naubājā* Vorstellung
09.08.2009.



Abbildung 6.03:
Transparent lädt zur
Matayā Prozession am
Śrāvaṇ 23 im *ṭol* Haugaḥ
ein. Foto: 17.08.2009.





Abbildung 6.04:
Morgendliches Treffen
des lokalen Organisa-
tionskomitees im
„Relaxing Buddha
Temple“. Haugaḥ,
20.07.2009.



Abbildung 6.05:
Probe der *damokhim bājā*
Gruppe in einem Innenhof
in Haugaḥ, 20.07.2009.



Abbildung 6.06:
Okubahāl Musiker spielt
zwei Hörner (*nyakū*)
gleichzeitig. *nau bājā*
Vorstellung in Buṅmatī
27.08.2010.

Abbildungen

Abbildung 6.07:
Freiwillige Helfer sorgen
für Puffreis-Nachschub
während der Gaṇeś Pūjā
10.08.2009.



Abbildung 6.08:
Nepal Scouts sichern die
Absperrschnüre, welche
die Teilnehmer_innen-
ströme der Matayā
Prozession lenken,
07.08.2009.



Abbildung 6.09:
Lokale Bewohner_innen
warten an einem *caitya*
auf die Pilger_innen,
Matayā 18.08.2008.





Abbildung 6.10:
Erste Hilfe und Getränke
für die Teilnehmer_innen,
Matayā 18.08.2008.



Abbildung 6.11:
Erfrischung entlang
der Strecke, Matayā
18.08.2008.



Abbildung 6.12:
naubājā Vorstellung am
Pāṭan Durbar Square
während der Nyakū Jātrā
07.08.2009. Die Musiker
des *ṭol* spielen auf einem
überdachten Podest, die
Berufsmusiker mit
Klarinette und Trompeten
davor.

Abbildung 6.13:
Konkurrierende Musik-
gruppe des Okubahāl
während der Nyakū Jātrā
07.08.2009.



Abbildungen 6.14 & 6.15:
Teilnehmer bei *daṇḍavat*
pūjā, bedeutet etwa
„Verehrung [durch
Niederwerfen] wie
ein Stock“, Matayā
18.08.2008.

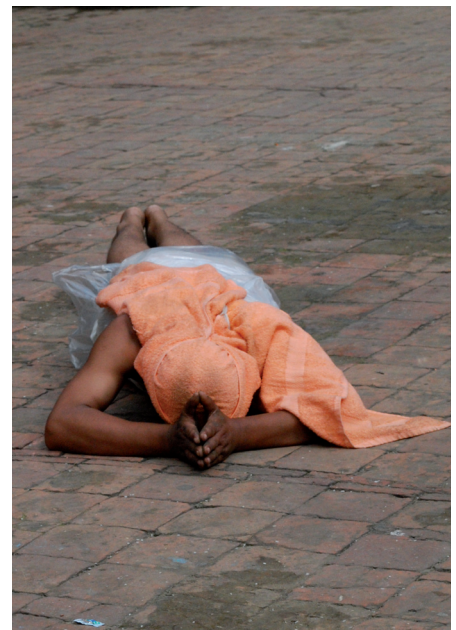


Abbildung 6.16:
Teilnehmer der Matayā
Prozession in asketischer
Kleidung mit Ölfackeln,
Sommer 18.08.2008.





Abbildung 6.17:
Teilnehmerin hinter-
lässt kleine Bücher an
den Objekten, Matayā
18.08.2008.

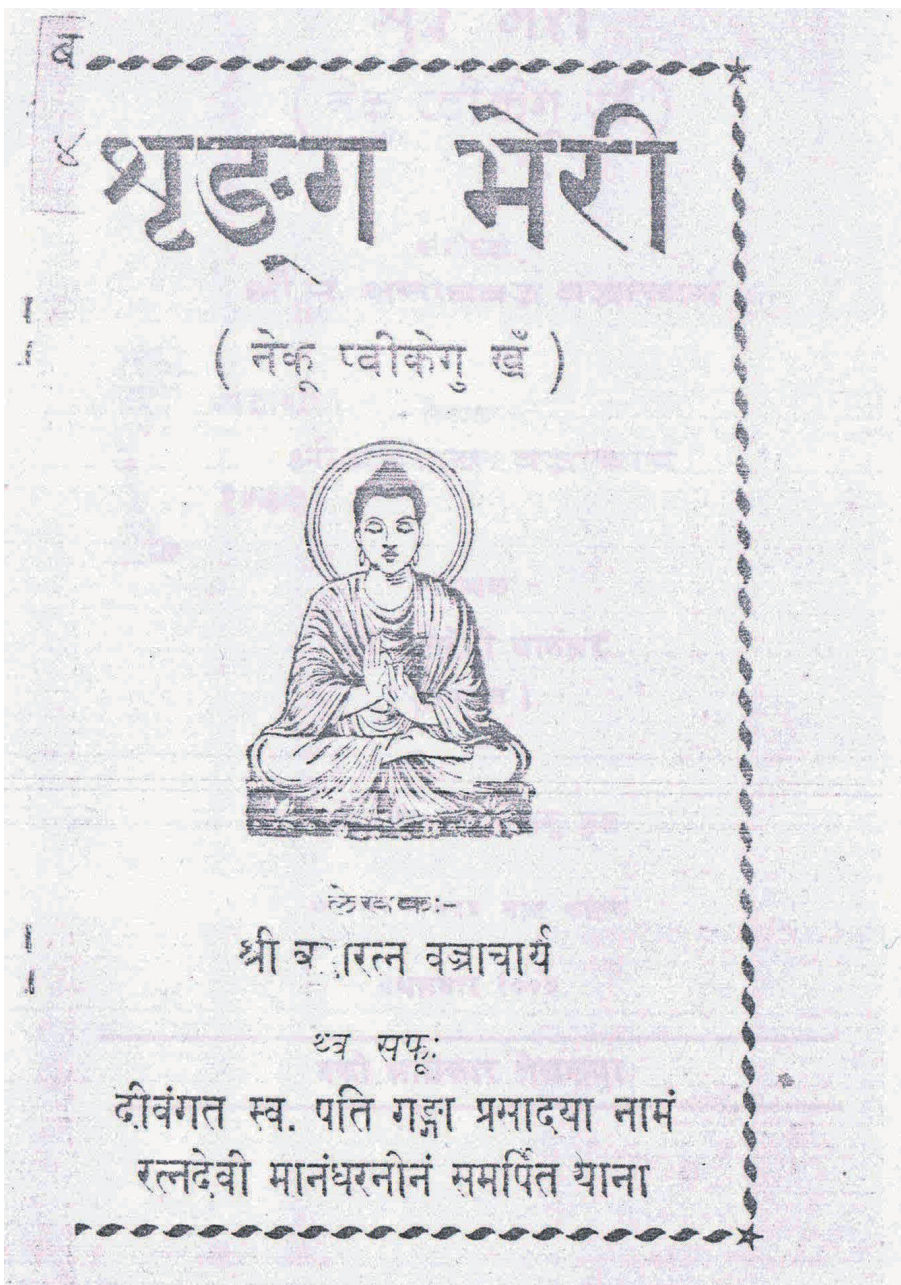


Abbildung 6.18:
Kleines Buch aus geklam-
merten Fotokopien erzählt
die śṛṅgabherī Legende.
Gabe während Matayā
2000; ASA Archive,
Kathmandu.


Abbildungen

Abbildungen 6.19 & 6.20:
Teilnehmer_innen in
weißer Trauerkleidung,
Matayā 18.08.2008 bzw.
07.08.2009.




Abbildung 6.21:
Teilnehmer mit
durgatipariśodhana
dhāraṇī, Matayā
18.08.2008.





नमो बुद्धाय ॥ नमो धर्माय ॥ नमो संघाय ॥



दुर्गाति परिशोधन धारणी

ओं नमो भगवते सर्वदुर्गाति परिशोधन राजाय
तथागता याऽहंते सम्यक्सम्बुद्धाय ॥ तद्यथा ॥
ओं शोधने शोधने विशोधने विशोधने सर्वपाप
विशोधने सर्वापाय विशोधने शुद्धे विशुद्धे सर्वपाप
विशुद्धे सर्वकर्माविरण विशोधने स्वाहा ।

स्तोत्र

दुर्गात्तरणि सेतुं सर्वं दुर्गाति शोधकम् ।
तथागतं जगन्नाथं नमोऽहं त्रिजगद् गुरुम् ॥


अनित्य

अनित्यगु श्व संसारे च्वने मेल वनेनु
सुखावती भुवनस वासयाये सोयनु ॥
भवयागु भूतुनाले रस याये मयल
ब्यरथन फुकेमते अन्त्ययागु लुमंके ॥१॥
नदिखिसि न्दयानाचोथे दिनरात वनीगु
कालपाशा न्दयोनेवडुगु हालाचीना छुयायेगु ॥
फसेलागु मतसिथे श्व शरीर फुडनं
ब्यरथन फुकेमते अन्त्ययागु लुमंके ॥२॥
माया क्यनातल भ्नीत पोयाजाले क्यनीथे
दुःखयागु भमरस चाचाहुला चीनसो ॥
मोहथलं तोकपुला भालपिये मफेका
ब्यरथन फुकेमते अन्त्ययागु लुमंके ॥३॥
तूष्णायागु ध्वंजाबोयेका जिगु धाधां मगाका
रागजक नित्ययाना ज्ञानबुद्धि मदेका ॥
क्रोधशस्त्र दुःख बिया थत दुःख जुयेका
ब्यरथन फुकेमते अन्त्ययागु लुमंके ॥४॥
पचिवया पचिवने यंके दुगु लुमंके
सकलया मंकागु छनेमानि श्मशाने ॥
जन्मजुल युलिमछि प्राणिमध्ये छम्ह जि
ब्यरथन फुकेमते अन्त्ययागु लुमंके ॥५॥

थुगु धारणी व स्तोत्र ब्वना देछानागुया पुण्यं थ्वहे वंगु २०६४/११/१४ गते कुहु दिवंगत जूम्ह जहान मंगलदेवी शाक्य

सहित सकल दिवंगत प्राणीपिनि दुर्गाति हरण जुया सुखावती भुवनस बास लायेमाल धका कामना यानागु जुल ।

जहान : रत्नकाजी शाक्य
कायु : राजु शाक्य / भौः सन्दिता शाक्य
मृत्यायु : लक्ष्मी शाक्य
छयु : रुजी शाक्य



देछाम्ह
कायुः रवि शाक्य
मणिमण्डप महाविहार, धपगा:बही
१८०३२१४७६६

ने. सं. ११२८ गुंलागा दुतिया मतया: (वि.सं. २०६५ भाद्र २ गते सोमवार)

बागमती छपाखाना, गावहाल, वनबहाल । फोन : ५५३३६८४७

Abbildung 6.22:
durgatiparisodhana
dhāraṇī Zettel, Matayā
2008.



Abbildung 6.23:
Teilnehmerin in Tracht
(hāku pātāsi) mit
Gefäß für pūjā-
Utensilien
(kalah), Matayā
18.08.2008.

Abbildung 6.24:
Eine *bay bājā* Gruppe
mit Querflöten und
Begleitinstrumenten.
Matayā 18.08.2008.



Abbildung 6.25:
Gāī Jātra in Bhaktapur:
Zwei junge Männer
nehmen gängige Gender-
rollen und Alkoholismus
auf die Schippe,
17.08.2008.



Abbildung 6.26:
Zwei Männer als Toten-
geister des Königspaares
Birendra und Aisvarya,
Matayā 18.08.2008.





Abbildung 6.27:
Gruppe von musizierenden
und tanzenden Māras,
Matayā 18.08.2008.



Abbildung 6.28:
Gesellschaftskritik und
die Einflüsse einer
globalisierten Welt,
Matayā 18.08.2008.



Abbildung 6.29:
Zwei junge Männer
als Ehepaar mit Kind,
Matayā 07.08.2009.
Zitat: „I am a sad man,
my wife is so ugly!“

Abbildung 6.30:
Kind als Gangsta Rapper
mit Waffe und Kapuze,
Matayā 18.08.2008.



Abbildung 6.31:
Teilnehmer_in Matayā
07.08.2009, mehr als nur
ein Kostüm für einen Tag.





Abbildung 6.32:
mahādev in Beglei-
tung von ṛṣis, Matayā
18.08.2008.



Abbildungen 6.33 & 6.34:
Geister- und Dämonen-
wesen als Begleiter der
Musikgruppen, Matayā
18.08.2008.

Abbildungen

Abbildung 6.35:
Japanischer Mönch als
Teilnehmer der
Prozession, Matayā
07.08.2009.



Abbildung 6.36:
Jyāpu Frauen stellen
Bündel von 108 Lampen-
dochten aus Watte für
Matayā her, 31.07.2009.



Abbildung 6.37:
Gruppe von Frauen in
Tracht (*hāku pātāsi*)
tragen dazu uniforme
Blusen und Taschen,
Matayā 18.08.2008.





Abbildungen 6.38 & 6.39:
Tracht der unverheirateten Frauen
bzw. Kleidung nach
„westlichem“ Vorbild
als Uniformen, Matayā
18.08.2008.



Abbildung 6.40:
„Kerzenläufer_innen“
eine Variante der Māra-
Gruppen, Matayā
07.08.2009.



Abbildung 6.41:
Jyāpu (Frauen) bereiten
Lebensmittel für die
Stärkung der Musiker vor
der Prozession, für die
samay baji Haufen und
das Festessen nach der
Prozession zu, Gaṇeś Pūjā
10.08.2009.

Abbildungen

Abbildung 6.42:
Teilnehmerinnen in
uniformer Tracht mit
Bananenblatt und ge-
pufftem Reis, Gaṇeś Pūjā
10.08.2009.



Abbildung 6.43:
Ein Haufen *samay baji*
entsteht vor einem Gaṇeś
Schrein. Die Worfel-
scheibe hinter dem Helfer
dient der Ablage der
zusätzlichen Gaben.
Gaṇeś Pūjā 10.08.2009.



Abbildung 6.44:
Liste der (männlichen)
Helfer und Musiker des
mākā khalah, Gaṇeś Pūjā
10.08.2009.

हौग: मका खल.

श्रावण २६ राते गणेशपूजाया लयता ज्यामतयगु नां, व ज्या खय च्या तगु कथं जल

क्र.सं.	वासरी	सि.न	लयता ज्यामी	सि.न	घिमे	सि.न	घी:	सि.न	मादल
१	गव् महर्जन (वासी)	१	सुनिल महर्जन (भैल)	१	प्रेमकृष्ण महर्जन	१	सानु भाई महर्जन	१	सुनिल महर्जन
२	कविन्द्र महर्जन (भान्टा)	२	श्रीनिल महर्जन (भैल)	२	रमेश महर्जन	२	प्रेमलाल महर्जन	२	सविन महर्जन (सा)
३	नविन्द्र (राजन महर्जन) (भान्टा)	३	अकिल महर्जन (भैल)	३	राजेश महर्जन	३	पूर्णकाजी महर्जन		
४	अष्टमान महर्जन (भैल)	४	आशारत्न महर्जन	४	तिरस महर्जन				
५	शिवलाल महर्जन	५	शान्तराज महर्जन	५	रविन महर्जन				
६	सन्तमान महर्जन	६	महन्तलाल महर्जन						
७	काजीरत्न महर्जन	७	लक्ष्मीलाल महर्जन						
८	जानलाल महर्जन	८	अष्टवीर महर्जन						
९	बाबुरल महर्जन (बाथ)	९	पूर्ण महर्जन (वाल्वा)						
१०	बाबुकाजी महर्जन (घा)	१०	विकेश महर्जन (पाता)						
११	मंगलदास महर्जन	११	खेखालाल महर्जन (बापा)						
१२	भाईकाजी महर्जन	१२	विपिन महर्जन						

6 Dramatis personae – Involvierte Gruppen und ihre Rollen in der NJM

In diesem Kapitel folgt eine Betrachtung jener Gruppen, die Anteil an der Nyakū Jātrā Matayā haben. Welches sind die Rollen und ihre spezifischen Blickwinkel? Die Bajrācārya-Priester leiten die Prozessionen und erklären sie aus ihrer spezifisch buddhistischen Sicht. Das Dachkomitee der NJM ist für die politische und das lokale Komitee für die konkrete organisatorische Arbeit zuständig, dazu gehört auch die Einbindung von einer großen Zahl von nicht immer ganz freiwilligen Helfer_innen. Ein zentrales Element bildet in der Nyakū Jātrā Matayā die Musik, viele der Instrumente werden nur im Zuge dieses Festivals gespielt und müssen neu erlernt werden. So unterschiedlich, wie ihre einzelnen Teile sind, so unterschiedlich ist auch die öffentliche Resonanz der NJM. Die Teilnehmer_innen des Festivals sind für das zentrale Argument dieser Arbeit besonders wichtig. Jene die an Matayā partizipieren werden deshalb sehr ausführlich behandelt und den Teilnehmer_innen der Gaṇeś Pūjā gegenübergestellt.

6.1 Priester und ihre Aufgaben

Matayā und die anderen Teile des Festivals sind stark buddhistisch vereinnahmt. Die wichtigsten verknüpften beziehungsweise herangezogenen Texte – die *śṛṅgabherī kathā*, ihr Rahmentext, die *lakṣacaitya vrata* sowie das *durgatipariśodhana tantra* – entstammen dem Newar-buddhistischen Kanon (siehe auch Kap. 3.2).

Die Geschichte von Matayā geht zurück auf die Zeit von Balarjun Dev (siehe Kap. 1.3). Doch erst unter der Herrschaft von König Siddhi Narsing Malla (um etwa 1640) wurde in Abstimmung mit den königlichen Bajrācārya festgelegt, Matayā jährlich durchzuführen. Um den Fortbestand zu sichern, wurde das auch heute noch praktizierte Rotationssystem eingeführt und zehn (Kloster-)Gemeinschaften mit der abwechselnden Abwicklung betraut. Zehn Bajrācārya-Clans, die zunächst wahrscheinlich selbst dort wohnten oder zumindest die Familienpriester (*purohit*) der ansässigen *buddhamārgī* stellten, vererben seitdem die priesterlichen Aufgaben weiter; auch wenn sie (inzwischen) von außen kommen, wie im Falle von Haugaḥ.

Für keine Prozession der NJM gibt es, so weit ich erfahren konnte, einen spezifischen Ritualtext. Dafür spricht auch die Aussage eines Bajrācārya-Informanten (GMV 2008), dass für die priesterliche Funktion keine spezielle Initiation notwendig ist. Die Person, welche die Prozession anführt und verknüpfte Rituale leitet, benötigt lediglich die Weihe zum Vajrayāna-Priester (*ācāryabhiṣeka*)⁶⁹. Für die helfenden Hände des Priesters – 2008 und 2009 waren diese auch Bajrācārya – ist diese nicht unbedingt notwendig.

Die Aufgabe des Priesters ist es, während der Prozessionen die entsprechende Gottheit in die Objekte zu rufen, die von den Teilnehmer_innen der Jātrā verehrt werden (siehe Abb. 6.01 und 6.02). „It is yogic Visualization which provides the frame of all rites, of all kinds. In all complex rituals the priest has to visualize and make present the deity whom the laity will worship“

⁶⁹ Diese Weihe berechtigt tantrische Rituale durchzuführen und als Familienpriester (*purohit*) zu fungieren (Lienhard 1999: 112-118). Das *ācāryabhiṣeka* ist außerdem notwendig, um nicht vom Status eines Bajrācārya zu einem Śākya(bhikṣu) abgestuft zu werden (Lienhard 1999: 169f).

(Gellner 1992: 287). Wie diese Visualisierung aussieht, ist allerdings von außen nicht ersichtlich. Erklärungen dazu sind, wie bei tantrischen Praktiken üblich, nur Initiierten zugänglich. Die mentalen Kräfte eines *siddha*, eines verwirklichten tantrischen Meisters, sind notwendig, um die Gottheit mittels der Visualisierung auch wirklich herbeizurufen (Gellner 1992: 288-291).

Die vom Hauptpriester und seinen Helfern verwendeten Ritualobjekte werden ebenso wie der *matyāḥḍyaḥ*, die Chronik des Festivals und die Verantwortung für die Organisation von *ṭol* zu *ṭol* weitergereicht. Diese Objekte sind: *kvataḥ*, eine nach oben verjüngte Schale für Substanzen der fünffachen Opfertgabe (*pañcopacāra*), die immer vom eigentlichen Priester verwendet wird, eine Doppelspindel für Schnur (*jajākā*), ein Krug für Wasser (*jhārī*) und kleine Schalen (*kāybhah*) für farbiges Pulver (rotes Zinnober und gelber Safran). Die Bajrācārya tragen während keiner der Prozessionen ihr volles Ornat (siehe Lienhard 1999: 52f), sondern verschiedene Variationen von Alltagskleidung, silbernem Kopfschmuck (*betāchī*, mit oder ohne weißem Tuch) und roter Jacke (*putulā*) (vgl. Gellner 1992: 156; Shakya und Bajracharya 1993; Vajracharya u.a. 1998).

Die Gaben des Priesters und seiner Helfer während der Prozessionen haben zum Teil mehr als nur eine Bedeutung, hier kurz die wichtigsten: Das Wasser reinigt den Ort für das Mandala der Gottheit und soll sie willkommen heißen (Konzept der Fußwaschung), mit weißer Pottasche wird dieses Mandala dann vereinfacht in Form einer Spirale aufgezeichnet. Mit Reis wird die Gottheit zum Bleiben bewogen: „Water means to welcome our deity, [...] white powder is making the mandala. [...] God, you must stay in the mandala! We give rice and water!“ (DV 2008). Die fünffache Opfertgabe steht für die fünf Sinne, die damit angesprochen werden. Durch das Aufgeben der Verhaftung an die fünf Sinneseindrücke⁷⁰ soll Erleuchtung erlangt werden (GMV 2008).

Dieses Opfern dient als Beispiel für die in der Prozession folgenden Teilnehmer_innen. Auch wenn diese als „Kastenbuddhist_innen“ (siehe Lienhard 1999: 173ff) oder *śivamārgī* wenig Wissen über den Zweck ihrer rituellen Praxis haben sollten, so handeln sie doch im Sinne der Sechs Pāramitās: An jedem *caitya* wird Freigiebigkeit (*dāna*) geübt, während der ganzen Jātrā ist ethisches Verhalten (*śīla*) besonders wichtig. Geduld (*kṣānti*) ist notwendig, um die gesamte Prozession auch bei Regen oder großer Hitze durchzustehen, ebenso wie energisches Bemühen (*vīrya*). Es folgen ein Zustand von Meditation (*dhyāna*) und schließlich Weisheit (*prajñā*). Die vielen Wiederholungen, die sich hier durch die vielen Objekte ergeben, sind notwendig, damit sich in diesem Prozess nichts „Böses“ einschleichen kann (GMV 2008, vgl. Dayal 1932: 165ff).

Die Rolle des Priesters ist im Prinzip die eines spirituellen Dienstleisters, der die Rituale im Namen eines Klienten durchführt. Und da diese Verbindung erblich ist, kann man sie durchaus mit einer *purohit – jajmān* Beziehung vergleichen. Im Falle von einem *ṭol* wie Haugaḥ, in dem keine Bajrācārya leben, werden die Priester nur gerufen, wenn sie gebraucht werden. In einem *ṭol* wie dem Gāḥbahāl (Bubahāḥ), in dem Bajrācārya Teil der lokalen Community sind, sind diese zusätzlich stark in die Organisation und die Abwicklung der NJM involviert und werden damit zu einer gestaltenden Kraft der Prozessionen.

⁷⁰ Blumen, Flagge und Licht (in Form eines Lampendochtes) stehen für den Sehsinn; geklärte Butter und Honig für Geschmack; Schnur symbolisiert Kleidung und steht für den Tastsinn; Safran- und Zinnoberpulver für den Geruchssinn; für den Hörsinn gibt es hier keine Gabe, auch wenn in ähnlichem Kontext häufig eine Glocke verwendet wird.

6.2 Organisation der Nyakū Jātrā Matayā

Die konkrete Organisation der Nyakū Jātrā Matayā obliegt in einem jährlichen Rotationssystem einem von zehn *ṭols*, die in dieser speziellen Konstellation nur für dieses eine Festival relevant sind. Der Zeitrahmen der jeweiligen Zuständigkeit wird markiert durch die Obsorge für den *matyāḥdyah*, den Gott von Matayā, einem kleinen mobilen *caitya*, der nach der Gaṇeś Pūjā an den nächsten *ṭol* übergeben wird. Im Jahr 2008 (2065 B.S. beziehungsweise 1129 N.S.) war der Gāḥbahāl zuständig, in den Jahren 2009 bis 2017 folgen: Haugaḥ (siehe Abb. 6.03), Okubahāl, Ikhālkhu, Kobahāl, Saugal, Nakbahil, Maṅgal (Bajar), Cakrabahil, Ikhāchē. 2018 ist wieder der Gāḥbahāl an der Reihe (vgl. Anhang C).

Für die Abwicklung existiert allerdings keine *guthi*, wie es ansonsten für die Ausrichtung religiöser Festlichkeiten üblich ist. Deshalb muss alle zehn Jahre ein neues, lokales Komitee geschaffen werden. Die Praxis der Ernennung von Personen für das Komitee ist von *ṭol* zu *ṭol* unterschiedlich, in Haugaḥ wurden zum Beispiel 2009 alle Haushalte eingeladen, bei einer Versammlung teilzunehmen, bei der über die einzelnen Personen im Komitee abgestimmt wurde. Diese Vertreter – in Haugaḥ ausschließlich Männer – übernehmen die Organisation einzelner Teilbereiche wie Finanzen, Musik, Koordination der freiwilligen Helfer_innen, Verehrung aller (involvierten) Gottheiten und das Gesamtmanagement (siehe Abb. 6.04).

Zu den Aufgaben der lokalen Organisation gehört es auch, die „richtige“ Route für Matayā (wieder-)herzustellen. Dafür werden bereits vor Bogī erfahrene Bajrācārya-Priester gerufen, die ihre Vorstellungen der traditionellen Route an lokale „Wegfinder“ weitergeben. Sind neue buddhistische Objekte (wie zum Beispiel einzelne *caitya*) errichtet worden, so muss dies der „Wegekommision“ mitgeteilt werden, damit diese Objekte in die Route mit aufgenommen werden können (NDS 2008, NG 2009, BLM 2009). Mit Hilfe von Listen der *vihāras* entlang der Strecke beziehungsweise Karten der Route (siehe zum Beispiel Smārikā 1128: 51ff) lenken die Wegfinder während der Prozessionen die Priester, die sich so auf die *pūjā* konzentrieren können.

Nachdem das NJM Festival zu verschwinden drohte (NG 2009; vgl. Kap. 1.3.3), wurde im Zuge des Revivals im Jahre 1993 (2050 B.S.) ein Dachkomitee geschaffen, das sich um die gemeinsamen Belange aller zehn Lokalitäten kümmern soll: Finanzierung, Aufrechterhaltung der musikalischen Traditionen, politische Lobbyarbeit und Popularisierung des Festivals innerhalb der Newar-Gesellschaft. Als einer der ersten Schritte wurde ein Fond eingerichtet, dessen Ausschüttungen den einzelnen *ṭols* bei der Finanzierung ihrer Ausgaben helfen soll. Auch gemeinsames Musik-Training wurde organisiert, nachdem einige Lokalitäten das Problem hatten, dass die Gurus bestimmter Instrumente (insbesondere *nyakū*) gestorben waren, ohne dass Nachfolger ausgebildet worden wären (RS 2009). Für die Leitung dieses Dachverbands wurden bisher bekannte Persönlichkeiten (wie der Künstler Batsa Gopāl Vaidya) oder erfolgreiche Geschäftsmänner (wie der aktuelle Präsident Motilāl Śilpakār) ausgewählt.

6.3 Musiker und ihre Instrumente

Zu den wichtigsten Aufgaben im Rahmen der Organisation des Festivals gehört das Training von Musikern⁷¹ für die verschiedenen Instrumenten-Ensembles, die während der Prozessionen und anderen Rituale benötigt werden. Viele der Instrumente werden auch im Rahmen anderer religiöser Events besonders von Jyāpu-Gruppen gespielt, aber einige wenige finden ausschließliche Verwendung während der NJM. Insbesondere diese Instrumente müssen daher alle zehn Jahre von einer neuen Generation von Musikern neu erlernt werden.

Je nach Schwierigkeit der einzelnen Instrumente, aber sehr unterschiedlich gehandhabt in den einzelnen Lokalitäten, beginnt das musikalische Training eineinhalb Jahre bis wenige Monate vor dem Festival (siehe Abb. 6.05). Existiert im *ṭol* eine Jyāpu *bājā guthi*, so kann auf einen Pool erfahrener Musiker zurückgegriffen werden. Außerhalb dieser Kastengruppe beziehungsweise in *ṭols*, denen keine Jyāpu angehören, basiert die Rekrutierung der Musiker auf der Affinität bestimmter Lineages zum Festival, die sich verpflichtet fühlen, zumindest ein männliches Mitglied zu entsenden, und der Freiwilligkeit der übrigen Ansässigen. „Praktikanten“ aus anderen *ṭols* sind (inzwischen) nicht unüblich, auch wenn deren Musik-Gurus das oft nicht so gerne sehen. Trainiert wird für gewöhnlich abends, spätestens wenige Wochen vor dem Festival täglich und ein bis mehrere Stunden. Während der Zeit seines Großvaters, berichtete mir Rāju Śākya, *nyakū*-Lehrer im Okubahāl, war es noch üblich, die Musiker über mehrere Monate hinweg ganztägig von ihren sonstigen Verpflichtungen freizustellen (RS 2009). Das Training der Instrumenten-Ensembles, die unter Umständen entlang von Kastengrenzen aufgeteilt sind, findet separat an verschiedenen Orten statt. Dort, wo kein eigener *guthi* oder Klosterraum für das Musiktraining zur Verfügung steht, werden Innenhöfe oder vorhandene Rastplattformen genutzt.

Bei den Newar gibt es häufig fixe Instrumenten-Zusammenstellungen, die mit dem Begriff *bājā* und dem Namen des zentralen Instrumentes dieser Konstellation bezeichnet werden. Fast jede Trommel hat ein spezifisches Paarbecken, die sie begleitet. Ausschließlich im Rahmen der NJM werden das *nyakū bājā* (große Büffelhörner und kleinere, mit einem Rohr verlängerte), das *damokhim bājā* (drei *damokhim* Trommeln, die als Gottheiten betrachtet werden, samt größeren Paarbecken) das häufig von *muhāli* (beziehungsweise heute eher Klarinette und Trompete) spielenden Berufsmusikern begleitet wird und das *naubājā*-Ensemble verwendet. Sehr typisch sind außerdem das bei den Jyāpu weit verbreitete *bay bājā*, das aus Querflöten (*bay*) und verschiedenen Rhythmusinstrumenten besteht und *dhāḥ bājā* (Doppeltrommeln und weitere Perkussioninstrumente), die sowohl bei Bogi, Mataya, wie auch der Gaṇeś Pūjā Teil der Prozession sind. *Dhimay bājā* (eine einzelne Trommel mit begleitendem Paarbecken) bildet den Abschluss der Bogī und der Gaṇeś Pūjā Prozession, wie auch vieler anderer Jātrās der Newar.

71 Nur bei der Gaṇeś Pūjā nahm eine junge Frau als Musikerin teil. Weder während dem gesamten Rest der Feldforschung im Rahmen der NJM, noch in einem der gesammelten Souvenir-Hefte stieß ich auf weitere Spuren von weiblicher Beteiligung. Laut Aussagen mehrerer Informanten stellt das aber eher eine Ausnahme dar. Immer mehr junge Newar-Frauen interessieren sich für die Rolle der Musikerin bei Festivals. Z.B. bei der Matayā Prozession 2009 in Buñmatī bestand eine der beiden Musikgruppen überwiegend aus Frauen. Gérard Toffin zeigt im Artikel Gender and Social Change: Contesting the masculinity of musical instruments (Toffin 2007: 384-408) einerseits auf, warum Musik und bestimmte Instrumente immer noch mit Männlichkeit verbunden werden, andererseits bringt er eine Reihe von Beispielen, in denen Frauen an musikalischen Aktivitäten teilhaben.

Gemeinsames musikalisches Training und die große Öffentlichkeit während der Prozessionen bleiben nicht ohne soziale Auswirkungen. Fähige Musiker genießen gesellschaftliches Ansehen (siehe Abb. 6.06), während jene, die sich in der Öffentlichkeit Fehler erlauben, sich davor fürchten, das von Kollegen des eigenen und anderer *ṭols* noch jahrelang vorgehalten zu bekommen (RS 2009). Das intensive, gemeinsame Training und die emotionalen Entladungen nach stundenlangen öffentlichen Auftritten können dazu führen, dass die üblichen Kastengrenzen für die beteiligten Personen temporär (gemeinsames, ausgelassenes Feiern während einer Busfahrt) oder permanent (öffentlich gezeigte Freundschaft zwischen zwei Musik-Gurus) an Bedeutung verlieren.⁷²

Eine besondere Rolle für die Musiker spielt *nāsadyaḥ*, der Gott der Musik und des Tanzes.⁷³ Vor jedem öffentlichen Auftritt führt der jeweilige Musikguru am lokalen *nāsadyaḥ*-Schrein im Namen der Gruppe eine vollständige *pūjā* durch. Die einzelnen Musiker holen sich häufig vor ihrem Training ihren Segen durch eine kurze Verehrungshandlung am Schrein. So wie Rāju Śākya, *nyakū*-Lehrer im Okubahāl, denken viele der Musiker: Ein Mensch kann so viel üben wie er möchte, wenn er nicht das Wohlwollen von *nāsadyaḥ* genießt, wird er dennoch nie ein guter Musiker werden (RS 2009).

Bei den Newar sind einzelne Instrumente beziehungsweise Instrumentengruppen sehr stark mit bestimmten Kastengruppen verbunden. Gert-Matthias Wegner (1988) beschreibt ein Beispiel in Bhaktapur:

„The nāykhībājā [...] is so closely associated with the butcher caste [Nāy], that it inevitably stigmatizes the player as a Nāy. [...] I have been requested desperately by some [Nāy] to teach them to play dhimay or tablā instead, which would make them look and sound like upper-caste.“ (Wegner 1988: 9).⁷⁴

Ähnlich stark wie die Verbindung von Instrumenten und Kastengruppen ist die Vorstellung einer bestimmten Funktion der Instrumente. *sībājā*, das aus mehreren *nāykhī* samt zugehörigen Schellen besteht, wird zum Beispiel ausschließlich im Kontext einer Bestattungsprozession gespielt (Wegner 1988: 14-17), was bereits der Name ausdrückt: *sī* steht für Tod. Die rituellen Funktionen, die bestimmte Kastengruppen traditionell zu erfüllen haben, sind umgekehrt betrachtet häufig eng mit bestimmten Musiktraditionen verbunden. Das Ende bestimmter Prozessionen wird zum Beispiel von Jyāpu mittels *dhime baja* markiert.⁷⁵

72 Richard Schechner (2006: 70ff) beschreibt, wie diese Prozesse, nämlich *Communitas* und die Transformation von Personen und ihrer Beziehungen, im Rahmen von (Theater-)Proben und Aufführungen stattfinden können.

73 Eine sehr facettenreiche Beschreibung von *nāsadyaḥ* findet sich in den Artikeln *Nasa: dya:*, *Newar God of Music* von Ter Ellingson (1990) und *Music and identity among Maharjan farmers: the Dhimay Senegu of Kathmandu* von Franck Bernède (1997).

74 Entsprechende Vorstellungen gelten laut Literatur und Aussagen von Informanten auch für *dhimay (baja)*: es wird in Pāṭan nur von Jyāpu gespielt. Ein Widerspruch der ausschließlichen Zuordnung des *nāykhībājā* zur Metzger-Kaste ergibt sich aber aus dem Umstand, dass diese Instrumentengruppe als Teil des *naubājā*-Ensembles und damit im Rahmen der NJM auch von höheren Kasten gespielt wird.

75 Die Trommel *dhimay* nimmt eine besondere Rolle bei den Instrumenten der Jyāpu ein. Alle zwölf Jahre werden alle 10- bis 15-jährigen Jungen einer Lokalität initiiert (*valāḥ cvanegu*) und über drei Monate im Spielen der *dhimay* unterrichtet, was in den lokalen Trainingshäusern (*ākāḥchē*) stattfindet (Bernède 1997: 39ff).

Der Kult von *nāsadyaḥ* und die Initiation in das Trommelspiel sind auch heute noch sehr männlich geprägte Aktivitäten. Frauen dürfen *nāsadyaḥ* an seinem Schrein nicht berühren, um nicht „verrückt zu werden“, ähnliches gilt für ein Zeichen aus Lampenruß, das die männlichen Trommler während ihrer Initiation erhalten (Toffin 2007: 398f).

6.4 „Freiwillige“ Helfer_innen

Organisation und Abwicklung der Nyakū Jātrā Matayā, und hier besonders Matayā und die Gaṇeś Pūjā, sind mit sehr viel Arbeit verbunden. Während der Lichterprozession sind zum Beispiel Straßen zu sperren und die Teilnehmer_innen-Ströme zu lenken. Und vor der Gaṇeś Pūjā muss eine große Menge *samay baji* zubereitet werden, die während der Prozession immer wieder als Nachschub an die Teilnehmer_innen des eigenen *ṭols* verteilt wird (siehe Abb. 6.07). Dieser beträchtliche Aufwand ist nicht nur eine logistische Herausforderung für die offiziell bestimmten Organisatoren des Komitees, sondern benötigt auch eine große Zahl an ehrenamtlichen Helfer_innen; 2009 waren es zum Beispiel „135 volunteers“ von der Haugaḥ Community, die mitgeholfen haben (BLM 2009; aufgelistet wurden wahrscheinlich nur Männer). Eine starke Überschneidung der Freiwilligen mit den Musikern der verschiedenen Gruppen, die ich in Haugaḥ beobachtet habe, muss hier allerdings berücksichtigt werden.

Das Rekrutieren von Freiwilligen ist da am einfachsten, wo bereits Listen von (zumeist männlichen) Personen bestehen (siehe Abb. 6.44), auf die in anderen Kontexten zurückgegriffen wird, wie im Fall von *guthis* und der Klostergemeinschaften der „Saṅgha-Buddhisten“⁷⁶. Einer der Jyāpu-Musiker in Haugaḥ sprach zum Beispiel davon, dass er aufgrund seiner Mitgliedschaft in der lokalen *mākā khalah* verpflichtet sei zu helfen, im Gegensatz dazu sei das Spielen des Hornes *nyakū* freiwillig (SM 2009; siehe Abb. 6.44). Ein anderer Jyāpu betonte, dass eine Weigerung zu helfen mit einer Geldstrafe in die *guthi*-Kasse verbunden sei. Die Begriffe „volunteers“ und „to volunteer“, die meine Interviewpartner_innen immer wieder verwendeten, sind also durchaus kritisch zu sehen. Insbesondere bereits vorhandene *guthis* besitzen sowohl die Infrastruktur, die notwendige Anzahl an (männlichen) Helfern zu mobilisieren, wie auch die Druckmittel, um diese zur Mithilfe zu bewegen.⁷⁷

Neben den lokalen Helfer_innen kommen bei Matayā noch weitere hinzu: 160 Nepal Scouts (überwiegend Mädchen) unterstützten 2009 die Haugaḥ-Freiwilligen beim Absperren der Prozessionswege (siehe Abb. 6.08). Und auch die Polizei zeigt bei den größeren Prozessionen nicht nur Präsenz, sondern kümmert sich auch um das Umleiten wichtiger Verkehrswege.

⁷⁶ Bajrācārya und Śākya(bhikṣu) im Gegensatz zu „Kastenbuddhist_innen“; Konzept siehe Lienhard 1999: 102.

⁷⁷ Mitgliedschaft in einer *guthi* siehe Kap. 1.3.2. Frauen (der Mitglieder), die zum Beispiel bei der Zubereitung von *samay baji* helfen, sind nicht wie die Männer als Teil der Gemeinschaft markiert: durch Helferausweis, T-Shirt, uniformen *topi* oder rotes Band um Hals und Zinnoberrot an der Wange.

6.5 Rezipient_innen⁷⁸

Die Rezeption der einzelnen Teile des Festivals ist in höchstem Maße unterschiedlich. Kaum vorhanden ist sie bei den Matayā-Teilnehmer_innen, welche die beiden Pilgerfahrten nach Svayambhūnāth und zu *budhabārdyah* in Bāḍegāṃju antreten. Denn diese sind schwer zu unterscheiden von den unzähligen anderen Pilger_innen, die an diesen Tagen zu den beiden Stätten reisen. Und auch die auswärtigen Vorstellungen des naubājā-Ensembles ziehen wenig Publikum an; vielleicht deshalb, weil sie sich nicht an Menschen richten, sondern an Gottheiten.

Die vier Prozessionen der Nyakū Jātrā Matayā sind auch nicht unbedingt vergleichbar. Bogī findet nachts statt und ich vermute es liegt hauptsächlich an der Lautstärke der geblasenen Hörner, dass überhaupt Bewohner_innen mitten in der Nacht aufstehen, um sich die durch ihre Innenhöfe ziehenden Menschen anzusehen. Und nicht immer ist die vorgesehene Route für die Prozession frei begehbar; dann wird es notwendig, Verantwortliche zu wecken, um entsprechende Zugänge zu öffnen. Während der Morgendämmerung, wenn viele der Bewohner_innen bereits mit ihrer morgendlichen *pūjā* beschäftigt sind, ist das Publikum von Bogī aber größer.

Ganz im Gegensatz dazu zieht Matayā sehr viele Zuseher_innen an: besonders entlang der wichtigen Verkehrswege und am Endpunkt der Jātrā, aber auch verteilt auf hunderte Innenhöfe, wo diese bereits auf den ankommenden Tross warten. Während der Lichterprozession hinterlassen tausende Menschen ihre Gaben an den (meist buddhistischen) Objekten. Deshalb werden vor jedem dieser Objekte von jenen geflochtene Worfelscheiben (*hasa*) zur Ablage vorbereitet, die das Recht ererbt haben, diese *pūjā*-Gaben anzunehmen (vgl. Lienhard 1999: 187f). Die Menge dieser Gaben ist so groß, dass die Scheiben immer wieder abgeräumt werden müssen. Die abgelegten *durgatipariśodhanadhāraṇī*-Zettel werden gelesen und aufbewahrt, Campher-Würfel ins Feuer gelegt und Kinder nehmen sich die hinterlassenen Süßigkeiten.

Die Interaktion zwischen Pilger_innen und den lokalen Bewohner_innen findet während Matayā auch ihren Ausdruck in verschiedenen Formen von Hilfestellung: Getränke und Erste-Hilfe-Leistungen (Behandlung von Blasen) werden angeboten, aus Pumpspritzen wird zur Kühlung Wasser auf die Teilnehmenden versprüht und Reisvorräte werden aufgestockt.⁷⁹ Aufgrund der heftigen Regenfälle während Matayā 2009 ließen sich viele der Pilger_innen auch mit (besserer) Regenkleidung versorgen, mit der Verwandte entlang der Strecke warteten (siehe Abb. 6.09, 6.10 und 6.11).

Während bei Bogī und Matayā ein sehr großer Teil der Innenhöfe und des Straßennetzes von Pāṭans Altstadt erschlossen wird, bewegen sich die beiden anderen Prozessionen entlang der viel kürzeren *pradakṣiṇā*-Route (Gutschow 1982: 168), die ausschließlich öffentliche Straßen, Wege und Plätze umfasst.

78 Den Begriff „Rezipient_innen“ verwende ich in dieser Arbeit für jene Gruppen von Menschen, die keine aktive Rolle in der Leitung, Organisation und Abwicklung der Ritual-Elemente übernehmen und auch keine unmittelbaren Teilnehmer_innen der Prozessionen und Pilgerfahrten darstellen. Dazu zähle ich einerseits die lokalen Anwohner_innen, an deren *caityas* und Schreinen *pūjā*-Handlungen durchgeführt werden, und andererseits die Schaulustigen, die zwangsläufig von rituellen Handlungen im öffentlichen Raum angezogen werden.

79 Der Rotary Club unterhält jährlich seit dem Jahr 2000 zwei Erste-Hilfe-Stände entlang der Strecke, siehe URL1.

Abgesehen vom eigenen *ṭol* lockt die Nyakū Jātrā auf ihrer Wegstrecke nur wenige Schaulustige an. Machen die Musiker halt an den Podesten und spielen die spezifischen Stücke des jeweiligen Ortes (*gvarā*), dann ziehen sie damit zumindest die Aufmerksamkeit der lokal Ansässigen auf sich. Bei der großen Vorstellung des *naubājā*-Ensembles am Durbar Square, welche die Prozession für einige Stunden unterbricht, sieht es allerdings anders aus (siehe Abb. 6.12). Diese wird spezifisch angekündigt, eine Bühne wird für die Musiker und Sitzgelegenheiten für das Publikum vorbereitet. Die Rivalität mit den Musikern der anderen Lokalitäten macht diese zu einem gefürchteten, weil sehr kritischem Publikum – aber nur wenn sie nicht verhindert sind, weil sie zum Beispiel mit einer eigenen Gruppe an der Jātrā teilnehmen (siehe Abb. 6.13).

Bei der Gaṇeś Pūjā ist die allgemeine Aufmerksamkeit eine größere, die langen Schlangen von Frauen in ihren schönsten Trachten (*hāku pātāsi*) locken besonders entlang der stark frequentierten Straßen Schaulustige an. An den Gaṇeś-Schreinen beobachten lokal Ansässige, wie durch die Gaben der Teilnehmer_innen der jeweilige Haufen *samay baji* anwächst. Die Menge der Nahrung ist viel zu groß für diejenigen, die sich um den Schrein kümmern, daher ist es nicht ungewöhnlich, wenn diese später als *prasād* verteilt wird.

6.6 Teilnehmer_innen der Matayā-Prozession

Die Beschreibungen der einzelnen Teile des Festivals zeigen deutlich: die Bandbreite möglichen rituellen Handelns während der Nyakū Jātrā Matayā ist enorm. In diesem Abschnitt werde ich deshalb die Teilnehmer_innen durch ihre rituelle Performance für sich sprechen lassen, indem ich eine Prozession des Festivals herausgreife: Matayā. Kapitel 6.7 vermittelt anschließend anhand der Gaṇeś Pūjā ein Gegenbeispiel.

Um nicht nur an der Oberfläche zu kratzen, werde ich performatives Verhalten (also die äußere Erscheinung) mit Motivation und Absicht (also die inneren Beweggründe) in Verbindung setzen, die hinter diesen Handlungsweisen stehen (könnten). Viele der Vorstellungen, welche Teilnehmer_innen veranlassen, an den Prozessionen zu partizipieren, lassen sich gut an Kleidung und Verhaltensmustern ablesen. Basis meiner Interpretation sind dabei eine Vielzahl von Aussagen von Teilnehmer_innen und Expert_innen, mit denen ich über die verschiedenen Arten von teilnehmenden Personen gesprochen habe, zum Teil auch unter Zuhilfenahme der hier verwendeten Fotografien.

Die Gründe an Matayā zu partizipieren sind vielschichtig und lassen sich wahrscheinlich auch nicht vollständig in einzelne Kategorien aufspalten. Das Wissen der Teilnehmer_innen um Bedeutung der Lichterprozession und der eigenen Rolle sowie der durch die religiöse Praxis gefärbte Blickwinkel sind sehr unterschiedlich, beeinflusst unter anderem durch Kastengruppe, Alter, Geschlecht und Residenz.

Sehr stark im Vordergrund steht die Teilnahme für eine/n verstorbene/n Verwandte/n: die Ansammlung von religiösem Verdienst beziehungsweise die Versorgung während der Totenreise. Traditionelle Kleidung und Gaben sind Ausdruck kultureller Skripts, die Organisation in *guthis* Formen sozialer Druckmechanismen. Die karnevalesken Elemente der Māras brechen allerdings

mit diesen und ermöglichen Kritik an der Gesellschaft. Die Gemeinschaft mit allen Wesenheiten während der Prozession ist Ausdruck der Kosmologie, während die Teilnahme als Gruppe gemeinschaftliches rituelles Handeln ausdrückt.

6.6.1 Ansammlung von Verdienst

Die Ansammlung von religiösem Verdienst (Skt. *punya*) ist ein Konzept, das besonders bei den *buddhamārgī*-Teilnehmer_innen eine wichtige Rolle spielt. Für welche und wieviele der Teilnehmer_innen diese Vorstellung ein zentraler Grund ist, an der Prozession zu partizipieren, lässt sich aber schwer nachvollziehen. Es gibt jedoch bestimmte Teilnehmer_innengruppen, deren Kleidung und Verhalten eine sehr deutliche Sprache spricht. Das Vollenden der Matayā-Route an sich ist verdienstvoll, wenn aber besondere Mühen auf sich genommen werden, ist dieser Verdienst ungleich höher. Dazu gehören das Barfußgehen, das Niederwerfen an jedem einzelnen Objekt der Verehrung (*daṇḍavat pūjā*), das Tragen von überdimensionalen Öllichtern in Form von Fackeln, ein temporäres Schweigegelübde und der Verzicht auf Nahrungs- und Flüssigkeitsaufnahme während der Jātrā (siehe Abb. 6.14, 6.15 und 6.16). Die stützende Bauchbinde ist ein Symbol für die so geleistete Anstrengung, ebenso wie das generelle Erscheinungsbild eines Asketen.

Eine weitere Möglichkeit für Verdienst ist besondere Freigiebigkeit, zum Beispiel durch die Gabe von teuren Sonderdrucken (siehe Abb. 6.17 und 6.18) an jedem *vihāra* oder sogar an allen, vor verschiedenen (buddhistischen) Objekten aufgestellten *hasa*. Auch die Teilnahme in Gruppen (siehe unten) vermehrt den Verdienst: je größer die Gruppe, desto verdienstvoller.

6.6.2 Für Verstorbene

Für viele Newar in Pāṭan⁸⁰ ist es üblich, innerhalb des nächsten Jahres im Namen eines verstorbenen Angehörigen an der Lichterprozession teilzunehmen. Viele der *buddhamārgī* tun dies, um den durch die Teilnahme angesammelten religiösen Verdienst an diese Person zu übertragen. Manche *buddhamārgī*, teilnehmende *sivamārgī* und solche, die nicht eindeutig den beiden hochreligiösen Strömungen zuzurechnen sind, nutzen das offene Tor zum Totenreich während Matayā, um die verstorbene Person mit den für die Totenreise notwendigen Dingen zu versorgen.

Jene Person, die den Scheiterhaufen bei der Feuerbestattung entzündet hat, trägt während der Trauerperiode von bis zu einem Jahr weiße Kleidung (siehe Abb. 6.19 und 6.20). Der Feuergeber – traditionell bei verstorbenem Vater der älteste Sohn und bei verstorbener Mutter der jüngste – wird dabei häufig von weiteren Familienmitgliedern unterstützt, die verschiedenen Gaben werden aufgeteilt. Dazu gehört sehr oft auch ein Zettel, der als *durgatipariśodhana dhāraṇī* bezeichnet wird. Namensgebend ist hier ein Spruch (*dhāraṇī*) aus dem *durgatipariśodhana tantra*, der schlechte Wiedergeburten verhindern soll (siehe auch Kap. 3.2). Auf einem solchen Zettel finden sich außerdem noch Foto und persönliche Daten der verstorbenen Person (siehe Abb. 6.21 und 6.22).

⁸⁰ Welche (Kasten-)Gruppen an Matayā partizipieren, wird in Kap. 7 behandelt.

6.6.3 Tradition und sozialer Druck

Besonders die typischen Newar-Trachten sind Ausdruck dessen, wie wichtig es empfunden wird, sich entsprechend der Tradition zu kleiden und zu verhalten. Während die vollständige Männertracht (*daura suruvāl*) bei Matayā inzwischen eher selten getragen wird, ist die Frauentracht (*hāku pātāsi*) im Gegensatz dazu noch häufig in Verwendung (siehe Abb. 6.23). Zum Erscheinungsbild gehören hierbei auch das zu einem Zopf geflochtene Haar, die rot gefärbten Füße und ein Messinggefäß (*kalah*), das die *pūjā*-Utensilien enthält.

Ein wichtiger Motor für den Erhalt von Traditionen sind bei den Newar auch *guthis* (siehe auch Kap. 1.3.2), sozio-religiöse Vereinigungen, die eine Vielzahl von Aufgaben wahrnehmen können. Jeder Haushalt ist meist Mitglied in mehreren Vereinigungen, im Minimalfall aber zumindest Teil einer Totengesellschaft (*sīguthi*). Die in Pāṭan größte Kastengruppe, die Bauernkaste der Jyāpu (Familiennamen Maharjan und Dāgol), ist zudem in lokalen *bājā guthi* (Musikgesellschaften) organisiert, die eigene Gebäude für Versammlungen und Proben (*ākhāḥchē*) unterhalten. Die Mitgliedschaft eines Jyāpu-Haushaltes bei einer *bājā guthi* ist vielmehr Regel denn die Ausnahme. Von den Verpflichtungen, die mit einer solchen Mitgliedschaft einhergehen, kann sich ein Haushalt durch Zahlung einer festgelegten Spende temporär freikaufen. In der Praxis übernimmt aber meist ein Mann des Haushalts diese Verpflichtungen, die darin bestehen, regelmäßig an Proben und öffentlichen Ritualen (wie Prozessionen) als Teil des Ensembles zu partizipieren (siehe Abb. 6.24; vgl. Kap. 6.3).⁸¹

6.6.4 Soziales Ventil, Kritik an der Gesellschaft

Ebenso wie Prozessionen sehr gut geeignet sind, Tradition zu befördern und gesellschaftliche Naturalisierungen zu reproduzieren, sind sie öffentliche Bühne für das genaue Gegenteil: Kritik an Politik und Herrschaftsverhältnissen und Hinterfragen sozialisierter Vorstellungen wie Gesellschaft zu funktionieren hat. Einige der großen Prozessionen der Newar haben so etwas wie eine eigene Tradition der Kritik. Hier sind besonders die Gāī Jātra (New. Sā Pāru) in Bhaktapur (siehe Abb. 6.25) und eben auch die Matayā-Prozession in Pāṭan hervorzuheben.

David Gellner (1992: 266) spricht davon, dass Matayā häufig als Gelegenheit genutzt wurde, um Kritik an Autoritäten (wie Priestern) zu üben, bis 2008 blieb der König davon aber ausgenommen. Die völlige Abschaffung der Monarchie und die darauf folgende Ausrufung der Republik nahmen aber im Sommer 2008 zwei Männer zum Anlass, um als Totengeister des Königspaares Birendra und Aiśvaryā an der Prozession teilzunehmen (siehe Abb. 6.26). Eine durchaus politische Aussage.

Die Rolle der Māras bietet sich förmlich dazu an, Veränderungen in der Gesellschaft und Kritik an ihr performativ darzustellen. Māra lässt in der Legende nichts unversucht, den werdenden Buddha von seiner Erleuchtung abzuhalten. Er schickt seine Heerscharen und seine Töchter, um den Bodhisattva einzuschüchtern, zu verwirren, zu verführen. Genau diese Rolle greifen junge

⁸¹ Gérard Toffin spricht sogar davon, dass jeder junge männliche Jyāpu im Trommelspiel unterrichtet und in *nāsadyah* initiiert werden muss, um vollständig in die Gesellschaft integriert zu werden (Toffin 2007: 400).

Männer als moderne Māras während Matayā auf: Sie benehmen sich abweichend vom lokalen Standard traditioneller Verhaltensweisen (siehe Abb. 7.14 und 7.15). Sie singen derbe Lieder, um Buddha zu necken, benehmen sich daneben, zeigen keinen Respekt vor den Alten (alte Männer mit Gehstock), vermischen ausländische Einflüsse (Wikingerhelm, Krawatte, blonde Perücke, Schriftzug: „Smartboy“) mit einheimischen (traditionelle Stoffe und Kleidungsstücke). Gleichzeitig nehmen sie aber für sich in Anspruch, Teil einer rituellen Community (rotes Band um den Hals) oder sogar ihre Gurus zu sein (Schlangenstäbe). Die Masken beziehungsweise bemalten Gesichter zeigen nicht nur an, dass es sich nicht um Menschen, sondern um Geister- oder Dämonenwesen (weiße Gesichter, rote Flecken, Fetzen) handelt, sondern stellen auch sicher, dass dieses „Danebenbenehmen“ später nicht geahndet wird und werden kann. Das Verhalten der Māras nach Buddhas Erleuchtung – ausgedrückt durch das Singen von Lobeshymnen und das Tragen von Plastikblumenkränzen – tritt dabei in den Hintergrund.

Die karnevalesken Möglichkeiten, die sich aus der Teilnahme als Māras ergeben, werden von Kindern und Jugendlichen – fast ausschließlich männlichen – auch gerne genutzt, um temporär in andere Rollen zu schlüpfen. Hierzu gehören nicht nur die späteren Rollen von Ehepartnern und Eltern, sondern auch alternative Vorstellungen, die nicht zuletzt über das Fernsehen kommuniziert werden (siehe Abb. 7.16 und 7.17). Andere Teilnehmer_innen sehen die Öffentlichkeit einer Prozession wie Matayā weniger spielerisch, sondern als Chance, alternative Lebensentwürfe zu leben und zu kommunizieren (siehe Abb. 6.31).

6.6.5 Gemeinschaft mit allen Wesen, gemeinsames rituelles Handeln

In der Legende⁸² waren es zunächst die Māras, die Buddhas Erleuchtung anerkannten und ihm Verehrung entgegenbrachten. Ihnen folgten die „Acht Arten von Lebewesen“: Menschen, Götter und andere nicht-menschliche Wesen. Auch bei Matayā, das als rituelle Wiederholung dieser Verehrung ausgelegt werden kann, sind diese anderen Wesen vertreten. Keine/r meiner diesbezüglichen Informant_innen konnte aber alle acht Arten von Wesenheiten aufzählen und auch in buddhistischen Texten ist eine entsprechende Auflistung häufig unvollständig.⁸³ Einige dieser nicht-menschlichen Teilnehmer_innen sind als solche zu erkennen, andere erscheinen in menschlicher Form. „They can appear in human form also, if they wish. They are powerful!“ (MBS 2009).

Einer der sehr leicht zu erkennenden göttlichen Teilnehmer ist *mahādev* (Śiva). Er markiert etwa die Mitte des Trosses der Matayā-Prozession und ist entweder alleine oder in Begleitung von *ṛṣi* (Asketen) zugegen (siehe Abb. 6.32). Für die Darstellung des *mahādev* ist ein bestimmter Jyāpu-Clan verantwortlich und die jeweilige Person ist verpflichtet, dies in drei aufeinander folgenden Jahren zu tun.

Viele der Jyāpu *bay bājā* (Querflöten) Gruppen werden von tanzenden Wesen begleitet, die sich anhand der Symbolik nicht vollständig zuordnen lassen (siehe Abb. 7.20 und 7.21).

82 Z.B. im *Lalitavistara* (Goswani 2001: 278ff).

83 In *The Sutra of Bodhisattva Kṣitigarbha's Fundamental Vows* (Shih/French 2001) ist zum Beispiel mehrfach die Rede von „the eight categories of beings, including devas and nagas“.

Einige Kennzeichen sprechen für Geisterwesen (*preta*): weiße, ausgemergelte Körper mit dicken Bäuchen und roten Punkten. Andere Aspekte passen besser zu Dämonenwesen (*rākṣasaḥ*): fratzenhafte Gesichter, zusätzliche Augen, Fangzähne. Min Bahādur Śākya (MBS 2009) spricht in diesem Zusammenhang allerdings von Naturgeistern (*yakṣa*).

Es ist explizit erwünscht, dass alle Arten von Wesen an Matayā teilnehmen, ebenso wie alle Kastengruppen der Newar-Gesellschaft, wie es einer der Organisatoren des Bubahāḥ ausgedrückt hat (GMV 2008). In diesem Sinne ist es auch verständlich, dass Nicht-Newar, die an der Prozession partizipieren – wie 2008 die Exkursionsteilnehmer_innen der Universität Wien und 2009 ein japanischer Mönch in Begleitung (siehe Abb. 6.35) sowie ich selbst während meiner Forschungen – durchwegs positiv aufgenommen werden.

Gemeinschaft ist während einer Prozession sehr wichtig, kaum ein/e Teilnehmer_in ist alleine unterwegs. Soll eine *pūjā* für eine/n Verstorbene/n möglichst vollständig an jedem der unzähligen Objekte durchgeführt werden, ist eine Person überfordert. Laut Tārā Muni Śākya sind für eine vollständige *pūjā*, wie er sie als *buddhamārgī* kennt, etwa acht Personen notwendig. Dazu gehören die Gabe von Licht (*mata*) mittels Dochten und Lampenöl, Camphorwürfel, Reis, Geld, Kräuteresenzen (*halā*) und Zettel mit *durgatipariśodhana dhāraṇī* (TMS 2009). Die Gabe von mit verschiedenen Substanzen vermischem Wasser (*arghya*) aus einer Muschel ist auch sehr üblich. Durch dieses Darbringen einer zweitausendfach wiederholten, möglichst vollständigen *pūjā* beziehungsweise allgemein durch gemeinsames rituelles Handeln vervielfacht sich der religiöse Verdienst. Weil Ausstaffierung der/s Verstorbenen für die Totenreise besonders erfolgversprechend ist, während das Tor zur Totenwelt an Matayā geöffnet ist, helfen auch hier Verwandte und Freund_innen den unmittelbaren Angehörigen. Nicht nur die Gabe aller notwendigen Dinge während der Prozession überfordert eine einzelne Person, auch ihre Vorbereitung und Herstellung. Besonders Jyāpu (Frauen) versuchen möglichst viele der Gaben selbst anzufertigen (siehe Abb. 6.36). Neben den traditionellen Dingen, die ein/e Verstorbene/r während der Reise benötigt – Öl und Dochte als Lichtquelle, Campher für angenehmen Geruch, Reis und Reiskuchen als Nahrung und so weiter – werden gerne noch individuelle Dinge gegeben, wie die liebste Süßigkeit der verstorbenen Person (IMD 2009).

Um öffentlich zu zeigen, dass man als Gruppe an der Prozession teilnimmt, eignen sich sehr gut uniforme Kleidung und identische Accessoires. Die typische Frauentracht (*hāku pātāsi*) wird dann zum Beispiel mit einer Bluse getragen, die für alle Frauen der Gruppe aus dem selben Stoff gefertigt wurde. Die Tracht der unverheirateten Frauen, identische, farbenfrohe Saṛīs oder Kleidung nach euro-amerikanischem Vorbild können ebenso als Uniform herangezogen werden (siehe Abb. 7.24, 7.25 und 7.26) .

6.6.6 Multiple Gründe der Teilnahme

Die oben angeführten Motive, an Matayā teilzunehmen, lassen sich wahrscheinlich nur in den seltensten Fällen klar voneinander trennen. Viel häufiger kommen eine Reihe dieser Gründe in einer Gruppe zusammen. *Buddhamārgī* nehmen zum Beispiel als Familie im Namen einer

verstorbenen Person an der Prozession teil, um gemeinschaftlich für diesen religiösen Verdienst zu akkumulieren.

Ein sehr gutes Beispiel dafür sind auch die „Kerzenläufer_innen“ (siehe Abb. 6.40). In der Symbolik ihrer Kleidung und Accessoires sind sie sowohl störende Māras (Lärm durch Wadenschellen; Kerzenlicht, das Buddha blendet), wie auch verehrende Māras (Blumenkränze, Gaben wie Reis und Campher-Würfel). Sie nehmen im Namen Verstorbener (weiße Kleidung) besondere Anstrengungen auf sich (Barfußgehen, stützende Bauchbinde). Ihre Tracht ist traditionell (Anzug *daura suruvāl* mit Hut *dhākār topi*), aber eigentlich nur für Männer typisch. Junge Frauen, die diesen Aufzug tragen, brechen deshalb mit den alltäglichen Vorstellungen rollengerechter Kleidung. Die teilnehmenden Gruppen, die häufig zu größeren von bis zu 50 jungen Frauen und Männern verschmelzen, treten uniform auf, individuelle Accessoires (Sonnenbrille) sind aber nicht unüblich. Ebenso wie bei den karnevalesk gekleideten Māras (siehe 7.1.4) wird die eigene Rolle in der Prozession oft nicht zu ernst genommen, Spaß ist ebenso wichtig wie die Verehrung der einzelnen Objekte auf der Strecke.

Nicht zu vernachlässigen ist die soziale Komponente der Lichterprozession: In gewisser Weise ist die Lokalität (*twah*) ein „Dorf in der Stadt“ (Levy 1990: 182), in dem sich ein großer Teil des gesellschaftlichen Lebens der Newar abspielt. Matayā kann als Pilgerreise innerhalb dieser eigenen, aber weitgehend unbekannteren Stadt gesehen werden. Das ist besonders für junge, verheiratete Frauen wichtig, die durch Kinder und häusliche Pflichten getrennt vom Elternhaus in einem neuen Stadtteil leben müssen. Matayā kann Anlass sein, sich gemeinsam von diesen Verpflichtungen eine Auszeit zu nehmen. Die Prozession kann aber auch als Begegnungsstätte zwischen verwandten oder befreundeten Teilnehmer_innen und Rezipient_innen dienen und ein Anstoß dazu sein, soziale Beziehungen wieder aufzufrischen.

6.7 Teilnehmer_innen der Gaṇeś Pūjā

Während bei Matayā die möglichen Rollen, welche die Teilnehmer_innen einnehmen können, eine große Bandbreite aufweisen, ist die Situation bei der zugehörigen Gaṇeś Pūjā eine völlig andere. In einer gemeinschaftlich vollzogenen *pūjā* hinterlassen alle teilnehmenden Personen – bis auf die Musiker – an jedem Gaṇeś-Schrein entlang der Route einen Teil des kollektiven *samay baji* Haufens. Welche Person welchen Teil zum Haufen beiträgt ist abgesprochen, zumindest gilt das für die Frauen unmittelbar vom *ṭol*: Die entsprechenden Lebensmittel werden von der Gemeinschaft eingekauft und wenn nötig direkt vor der Prozession zubereitet (siehe Abb. 6.41). Während der Prozession legt die erste Frau in der Schlange unmittelbar hinter den Bajrācārya-Priestern ein großes, rundes Bananenblatt ab. Die nächsten Frauen geben den gepufften Reis, dann folgen die anderen Lebensmittel, die *samay baji* ausmachen (siehe Abb. 6.42).

Alles ist sehr stark auf diese eine kollektive, rituelle Handlung ausgerichtet: die Gabe von *samay baji* an Gaṇeś in traditionellem Skript in traditioneller Kleidung (*hāku pātāsi* bzw. *daura suruvāl*). Davon abweichendes Verhalten wird zwar nicht sanktioniert, hebt sich aber stark vom Skript ab und stört zum Teil den Ablauf. Gaben, die nicht zu den unmittelbaren oder zusätzlichen

Lebensmitteln von *samay baji* gerechnet werden⁸⁴ – zum Beispiel Süßigkeiten, Geld, kleine Gaṇeś Statuen – wurden 2009 an vielen Gaṇeś-Schreinen zunächst wie Fremdkörper behandelt, die den geregelten Aufbau des Haufens störten. Das Bereitstellen eines zusätzlichen *hasa* für die nicht-traditionellen Gaben behob diesen Störfaktor aber weitgehend (siehe Abb. 6.43).

Matayā und die Gaṇeś Pūjā liegen nur drei Tage auseinander, gehören zum selben Festival-Komplex und werden von den selben Menschen organisiert. Ich habe die beiden Beispiele ausgewählt, weil sie zwei Extremfälle in Hinsicht auf die rituelle Performance der Teilnehmer_innen darstellen. Welche Schlüsse lassen sich nun aus der vorhandenen oder nicht vorhandenen Bandbreite an Verhaltensformen und den Möglichkeiten für rituelle Gestaltung ziehen? Damit möchte ich mich eingehend im folgenden Kapitel beschäftigen.

84 Eine Erklärung der rituellen Funktion sowie eine Gegenüberstellung verschiedener Ansichten, welche Dinge zu *samay baji* gehören, finden sich bei Gellner 1992: 302-4. Siehe auch Glossar im Anhang.

7 Wie kann die Bandbreite von Verhaltensweisen im Ritual erklärt werden?

Dieses Kapitel widmet sich verschiedenen Erklärungsansätzen, die helfen sollen, die doch sehr unterschiedlichen Verhaltensweisen jener Personen und Gruppen zu erklären, die in den letzten beiden Kapitel beschrieben wurden. Ein besonderer Fokus liegt dabei auf den Teilnehmer_innen von Matayā.

Zunächst werde ich David Gellners Konzept von drei beziehungsweise vier Formen von Religion heranziehen und mit den Gestaltungsspielräumen der rituellen Handlungen im Rahmen der Matayā-Prozession in Verbindung bringen. Weitergehend werde ich Fragen nach Handlungsfähigkeit (Agency) und Handlungsreflexivität miteinander verbinden und mich dabei im Besonderen auf Krüger, Nijhawan und Stavrianopoulou (2005) sowie Stausberg (2008) stützen.

7.1 Formen von Religion und Handlungsoptionen

David Gellner unterscheidet in *Monk, Householder and Tantric Priest* drei Arten von Religion: eine, die auf die Erlösung (im Jenseits) ausgerichtet ist, und die diesseitigen Formen von sozialer und instrumenteller Religion (Gellner 1992: 6). Eine sehr ähnliche Vorstellung von Religion findet er auch im tagtäglichen Sprachgebrauch der (buddhistischen) Newar wieder, die in zwei mal zwei Kategorien unterscheiden:

- obligatorische Riten:
 - Ausdruck der sozialen Religion (der eigenen Familie oder Kaste)
 - Konsequenzen der Wahl eines persönlichen Pfades zur Erlösung
- optionale Riten:
 - instrumentelle Religion
 - über die sonstigen Verpflichtungen hinausgehenden Handlungen für die Ansammlung von Verdienst

Dabei lassen sich die drei letzten der aufgezählten Kategorien unter dem Oberbegriff der individuellen religiösen Praxis zusammenfassen (Gellner 1992: 137).

Dieses Vorstellungsgebäude trifft wohl am besten auf Saṅgha- und Kastenbuddhist_innen (vgl. Lienhard 1999) zu, aber nur sehr bedingt auf die anderen Newar. Religiöses Verdienst ist bei den Newar ein sehr buddhistisches Konzept, das von keinem/r meiner Informant_innen, der/die nicht eindeutig *buddhamārgī* ist, in den Mund genommen wurde. Das bedeutet aber nicht, dass nicht auch aus anderen Beweggründen freiwillig mehr getan werden kann und wird, als aus einem gesellschaftlichen oder kastenspezifischen Blickwinkel notwendig.

Alle vier oben genannten Kategorien von religiöser Handlung finden sich im Kontext von Matayā wieder, dabei stehen einige stärker im Vordergrund als andere. Für eine/n verstorbene/n Verwandte/n teilzunehmen ist zumindest für einen *buddhamārgī*-Feuergeber (soziale) Pflicht. Wenn die *pūjā* an jedem einzelnen der Objekte in vollständiger Weise durchgeführt werden soll, dann benötigt er noch weitere Helfer_innen aus der Familie. Wie viele Personen teilnehmen, wie

elaboriert die *pūjā* durchgeführt wird und ob neben den üblichen Gaben noch weitere gegeben werden, bewegt sich in einer Grauzone zwischen religiöser Verpflichtung als Ausdruck sozialer Religion und freiwilliger Mehrleistung, welche die Ansammlung von religiösem Verdienst (für die verstorbene Person) erhöht. Als instrumentell bezeichnet werden kann die Teilnahme an *Matayā*, weil ein konkreter Zweck beabsichtigt ist, nämlich das Übertragen dieses Verdiensts. Manche der Teilnehmer_innen nehmen zusätzlich freiwillig eine temporäre Verpflichtung auf sich, wie das Niederwerfen an jedem einzelnen *caitya* und Schrein (*daṇḍavat pūjā*), an die sie sich während der gesamten Prozession gebunden fühlen.

Für solche, die nicht Saṅgha- oder Kastenbuddhist_innen sind, wie zum Beispiel die Angehörigen der sehr großen Bauernkaste der *Jyāpu*, ist die Frage nach (den Verpflichtungen) der sozialen Religion schwieriger. Die *Newar* praktizieren eine „Religion des Ortes“, wie es Niels Gutschow im Interview ausdrückte (NG 2009). Die konkrete tägliche Praxis richtet sich stark nach Familien- und Clan-Tradition, jener der Kastengruppe und auch nach den vorhandenen Schreinen der eigenen Lokalität. Wie die Riten des Lebenszyklus und Kalenderjahres begangen werden, variiert aber auch nach der religiösen Tradition des Familienpriesters (*purohit*), der Brahmane (*Rājopādhyāya*) oder buddhistischer Priester (*Bajrācārya*) sein kann.

Alle diese Umstände sind zu berücksichtigen, wenn ich verschiedene, manchmal widersprüchliche Aussagen meiner Informant_innen aufliste: Neben den anderen Trauerritten ist innerhalb eines Jahres nur die Teilnahme an der *Gāi Jātrā* beziehungsweise an *Matayā* verpflichtend, es müssen zusätzlich zu *Matayā* die Pilgerfahrten nach *Svayambhūnāth* und *Bāḍegāṅju* unternommen werden und/oder sind am Tag der *Gāi Jātrā* die vier *Aśoka* Stūpas in *Pāṭan* zu besuchen. Als Minimalvariante ist auch das Pilgern zu den „drei Orten“⁸⁵ möglich, die man auch vor dem eigenen Tod besucht haben sollte.

Die Teilnahme an *Matayā* kann also – bezogen auf den Tod einer angehörigen Person – für eine *Jyāpu*-Familie verpflichtend sein oder eine freiwillige Mehrleistung darstellen. Ebenso verhält es sich mit den weiteren Riten, die bereits erwähnt wurden. Zentral ist, dass die notwendigen rituellen Handlungen geschehen, wie die Versorgung des/r Verstorbenen im Totenreich. Der Rahmen, in dem sie geschehen, hat jedoch verschiedene Alternativen.

Nach Ansicht einer Informantin (IMD 2009) ist auch diese Versorgung für den Totengeist gar nicht zwingend notwendig, er würde auch so die einjährige Reise zum Totengericht überstehen. Viele sehen es aber als ihre Pflicht an, jene Dinge zu geben, die diese Reise angenehmer für die verstorbene Person gestalten. Zum üblichen Skript gehören unter anderem Nahrung (Reis), Licht (Lampendocht und -öl), Wohlgeruch (Campher). Darüber hinaus werden gerne noch persönlichere Dinge gegeben, wie zum Beispiel die Lieblingssüßigkeit des/der Verstorbenen

85 Dazu gehört 1) das Ansehen eines Bildnisses der „alten Frau“ im *guita bahī*: Wie im *Kapīśāvadāna* beschrieben, wurde diese beim Annehmen von Almosen durch Buddha *Dīpaṅkara* dem König *Sarvānanda* vorgezogen (siehe auch Gellner 1992: 185).

2) Das Trinken von einem steinernen Wasserauslass (*dālāy hitī*) im benachbarten Innenhof, der eine Replik der Wasserquelle im Totenreich darstellt, ist heute nicht mehr möglich. Öffentlich zugänglich ist er nur am Tag der *Gāi Jātrā*.

3) Ähnlich verhält es sich mit dem Treten von Wasser in einem Teich (*preya pokari*) südöstlich von *Mīnāth*. Der Teich ist inzwischen trocken gelegt, aber ein kleines Bassin wird für die Pilger_innen während der Tage um *Gāi Jātrā* und *Matayā* mit Wasser gefüllt.

(IMD 2009).

Wie sieht es mit den anderen Teilnehmer_innen aus, die nicht (unmittelbar) für eine verstorbene Person partizipieren? *Buddhamārgī* sammeln durch Verhalten entsprechend der Sechs Pāramitās religiöses Verdienst. Andere, die als Māras, Pretas, Götter oder Dämonen teilnehmen, reproduzieren die Kosmologie, welche dem religiösen Pluralismus der Newar zugrunde liegt. Sie praktizieren damit eine freiwillige Form sozialer Religion, die in David Gellners Modell so nicht vorkommt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass besonders jene Ausdrucksformen religiöser Praxis am stärksten vorgegebenen Skripten folgen, die sich unter Gellners Kategorie von „sozialer Religion“ einordnen lassen. Je individueller eine religiöse Praxis ist und je freiwilliger sie geschieht, desto größer wird der persönliche Gestaltungsspielraum. Dennoch glaube ich, dass das oben beschriebene Modell von optionaler/obligatorischer und individueller/sozialer religiöser Praxis zu eng ist, um das Verhalten der verschiedenen Teilnehmer_innen hinreichend zu erklären. Deshalb möchte ich im Folgenden auf drei wichtige Begriffe der jüngeren Ritualtheorie zurückgreifen, die in der Einführung bereits kurz beleuchtet wurden: Performance, Agency und Reflexivität.

7.2 Agency in der NJM

Agency ist die Fähigkeit, die Welt zu verändern (Sax 2008). Im rituellen Kontext macht es Sinn, sie in drei Kategorien zu unterteilen: gestaltungsmächtige, wirkmächtige und administrative Agency (Krüger u.a. 2005: 19f). Diese drei Arten von Agency sind während der Nyakū Jātrā Matayā auf verschiedene Personen und Gruppen verteilt und je nach konkretem Teil des Festivals kann diese Verteilung nochmals unterschiedlich ausfallen.

7.2.1 Gestaltung der Rahmenbedingungen

Krüger, Nijhawan und Stavrianopoulou grenzen in ihrer Betrachtung gestaltungsmächtiger Agency individuell orientierte von kollektiv orientierten Ritualen ab (Krüger u.a. 2005: 21f; siehe auch Kapitel 2.3.4). Ein Festival wie Nyakū Jātrā Matayā ist in seiner Gesamtheit Ausdruck sozialer Religion und damit kollektiv orientiert. Die äußeren Rahmenbedingungen des Festivals entziehen sich dabei völlig der Gestaltungsmöglichkeit der einzelnen Pilger_innen:

Der Zeitrahmen der NJM ist das Monat Gūlā. Bogī beginnt mit der ersten Nacht des Monats (Neumond), Matayā startet zwei Nächte nach Vollmond und die Nyakū Jātrā am darauffolgenden Tag. Der Mondkalender und die traditionelle Verankerung der Prozessionen mit bestimmten Mondphasen geben also das jeweilige Datum vor. Dieser im religiös-rituellen Sinn sehr wichtige Newar-Mondkalender ist aber nichts Natürliches, sondern wurde von Menschen geschaffen und muss von Spezialist_innen immer wieder mit einem Solarkalender synchronisiert werden. Dafür und für die Bestimmung des geeignetsten Datum von zeitlich flexibleren Riten (wie Lebenszyklus-Rituale) hat sich bei den Newar eine Kastengruppe von Astrologen (Jośī) herausgebildet, die

aber dabei aber auch nicht gänzlich unbeeinflusst vom überregionalen Hindu-Kalender handelt. Im buddhistischen Kontext nehmen diese Fähigkeiten die Bajrācārya für sich in Anspruch: „We are also astrologers“ (GMV 2008).

Die gestaltungsmächtige Agency in Hinsicht auf den Zeitpunkt der oben genannten Teile des Festivals ist damit auf sehr komplexe Weise aufgeteilt zwischen einer Vielzahl von lokalen und überregionalen Agenten. Dem lokalen Organisationskomitee obliegt es dann, das jeweilige Datum der Prozession zu veröffentlichen (siehe auch Abb. 6.03) und die konkrete Uhrzeit ihres Beginns in Absprache mit den leitenden Priestern festzulegen. Im Kontrast dazu ist der Gestaltungsspielraum für das Datum der Gaṇeś Pūjā offenbar größer: Entsprechend widersprüchlicher Aussagen findet diese drei Tage nach Matayā (wie von den meisten meiner Informant_innen behauptet) beziehungsweise am darauffolgenden Dienstag (Pickett 2004: 217) statt; ein Bajrācārya sprach von einem Zeitfenster von einer Woche nach Matayā (GMV 2008).

In Ausnahmefällen kann aber auch das Wetter zu einem Gestaltungsfaktor für die Durchführung der Prozessionen werden. In der Vergangenheit soll es einmal während Matayā zu so heftigem Monsunregen und Überflutungen gekommen sein, dass die Prozession abgebrochen werden musste. Einige Tage später wurde sie an entsprechender Stelle wieder aufgenommen und abgeschlossen.

Ähnlich komplex gestaltet sich die Agency, wenn es um Fragen des Ortes beziehungsweise der Orte geht. Ausgangs- und Endpunkt aller Prozessionen der NJM ist ein zentraler, öffentlicher Ort innerhalb der im jeweiligen Jahr zuständigen Lokalität. In Haugaḥ ist dies zum Beispiel der zentrale *caitya* auf einem einseitig zur Straße hin offenen Platz, bei dem auch das Symbol der Lokalität (sieben Ziegelsteine im Pflaster) zu finden ist. Bei der Lokalität, die ein Jahr vor Haugaḥ in der Rotation an die Reihe kommt, ist die Frage des Ortes etwas komplizierter. Populäre Meinung ist es, dass die Zuständigkeit der Abwicklung beim *ṭol* (und der Klostersgemeinschaft des) Bubahāḥ liegt.⁸⁶ Aber der Bubahāḥ beziehungsweise seine Mitglieder sehen sich im Kontext der NJM als Erweiterung des Gāḥbahāl, der eigentlich die Verantwortung für die Abwicklung trägt (GMV 2008). Gute Gründe dafür gibt es mehrere: Der Klosterhof des Gāḥbahāl ist nicht sehr groß und eignet sich daher wenig als Start- und Endpunkt der Jātrā. Zudem sind beide Klöster fast benachbart und haben eine gemeinsame Geschichte.

Die Route von Matayā – und damit auch von Bogī – folgt einem festgelegten, oral tradierten Weg im Uhrzeigersinn um das Stadtzentrum. Auch wenn in der Vorstellung diese Route als unveränderlich gilt, so müssen doch jedes Jahr erneut Entscheidungen getroffen werden, die nicht nur die Wiederherstellung des Weges betreffen, sondern auch neue buddhistische Objekte, die in die Route integriert werden sollen. Diese Aufgabe wird von der lokalen Organisation und erfahrenen Bajrācārya-Priestern gemeinsam getragen. Während Jātrā übernehmen „Wegfinder“ es, diese im Vorfeld getroffenen Entscheidungen umzusetzen und die leitenden Priester sowie

86 In fünf von sieben der von mir gesammelten Souvenirhefte (2052 und 2062 B.S.: Maṅgal Bajar, 2060: Saugal, 2061: Nakbahil, 2066: Haugaḥ) enthalten Artikel beziehungsweise Illustrationen des Rotationsprinzips den Namen Bubahāḥ (in verschiedenen Schreibweisen). Ebenso spricht Satya Mohan Joshi (2003: 68) von Bubahal. Das Souvenirheft aus dem Jahr 2050 B.S. enthält eine Karte des „Patan Conservation and Development Programme“ mit dem Namen Gābāhā. Das 2065er Souvenirheft des Gāḥbahāl gibt in seiner Version der Rotations-Skizze den eigenen *ṭol* mit Gāḥbahāl an.

die Schlange der Teilnehmer_innen durch das Labyrinth von Straßen und Innenhöfen zu lotsen. Während der Prozession kann es allerdings durchaus vorkommen, dass die Bajrācārya-Priester nicht mit der vorgeschlagenen Route übereinstimmen und dem Lotsen nicht folgen. Verschlossene Tore – eher während Bogī als Matayā – machen es zudem notwendig, kurzfristig alternative Wege zu finden.

Gestaltungsmächtige Agency in Hinsicht auf die Route ist damit auch sehr komplex und verteilt auf eine Reihe von Agenten: die Bewohner_innen von Pāṭan errichten buddhistische Objekte, die zu integrieren sind; eine Wegekommision konstruiert immer wieder eine neue „traditionelle“ Route; Wegefinder interpretieren und kommunizieren diese Route während der Jātrās; Bewohner_innen, die Zugänge nicht (rechtzeitig) öffnen, verursachen Umwege; die leitenden Bajrācārya-Priester haben die letztendliche Entscheidungsgewalt, ob sie dieser kollektiv geschaffenen Route nun in jedem Detail folgen wollen oder nicht; die (freiwilligen) Helfer_innen verleihen diesen Entscheidungen im Rahmen von Matayā physischen Ausdruck, indem sie Absperrbänder anbringen und die Teilnehmer_innenströme lenken; und diese Teilnehmer_innen kürzen dennoch manchmal die Route ab. Im darauffolgenden Jahr, ausgehend von der nächsten Lokalität, muss dieser Prozess mit anderen Agent_innen wieder neu ausgehandelt werden.

Die Entscheidungen hinsichtlich Zeitpunkt und Route zeigen beispielhaft auf, wie Gestaltungsmacht in Hinsicht auf die äußeren Rahmenbedingungen der Nyakū Jātrā Matayā auf eine Vielzahl von Personen und Gruppen verteilt ist. Ein weiteres Beispiel wäre auch das Training und die Auswahl der Musiker der einzelnen Musikgruppen und ihre Zusammenstellung für die verschiedenen Ensembles während der NJM. Teilnehmer_innen sind in diese Prozesse allerdings wenig bis gar nicht eingeschlossen. Ihre Gestaltungsspielräume liegen vielmehr im performativen Bereich.

7.2.2 Rituelle Performance und Gestaltungsspielräume

Auch wenn das Festival als Ganzes von kollektiver Natur ist, so gibt es doch verschiedenste individuelle Gründe an den Prozessionen teilzunehmen, die bereits ausführlich im vorigen Kapitel dargelegt wurden. Jedes dieser Motive eröffnet spezifische Handlungsräume, welche mit sehr unterschiedlichen Freiheiten und Gestaltungsmöglichkeiten, aber auch mit gesellschaftlichen Erwartungen an die verknüpften Rollen einhergehen. Am engsten ist der Spielraum wohl im Kontext Tod, am größten bei den karnevalesken Māra-Gruppen. Diese beiden Beispiele möchte ich im Folgenden genauer betrachten.

7.2.2.1 Performance von Trauer während Matayā

Ist jemand in einer Newar-Familie verstorben, so gilt es für die Verwandten, bestimmte Verhaltensregeln zu beachten und mit dem Tod verknüpfte Rituale durchzuführen. Diese leiten sich einerseits von bestimmten Texten (wie zum Beispiel dem Garuḍapurāṇa, vgl. Buß 2006) ab

und werden andererseits vom eigenen *purohit* und weiteren Ritualspezialist_innen vorgegeben. Diese Verhaltens-Codes können sich je nach Kastengruppe und religiösem Hintergrund (des Familienpriesters) gravierend unterscheiden. Ich werde an dieser Stelle allerdings nicht im einzelnen auf Newar-Totenrituale eingehen, diese wurden bereits sehr ausführlich in der Literatur behandelt.⁸⁷

Es ist wichtig anzumerken, dass nicht alle dieser Skripten im strengen Sinn verpflichtend sind, sondern häufig ein Ideal darstellen, wie entsprechendes Handeln ausgeführt könnte oder sollte, die aufgrund von sozialem Druck aber als Pflicht aufgefasst werden. Viele dieser Vorgaben ziehen sich durch eine Reihe von Ritualen, zu denen ich auch Matayā rechnen möchte, aber auch durch das Alltagsleben der betroffenen Newar.

Ein gutes Beispiel für einen solchen Verhaltens-Code ist weiße Kleidung. Sie ist ein Ausdruck für zwei Zustände, die bei den Newar nicht getrennt werden: Trauer und mit dem Tod verknüpfte, zu überwindende rituelle Unreinheit (Gellner 1992: 205). Durch ihr Tragen über Tage bis hin zu einem Jahr – abhängig vom Grad der Verwandtschaft, dem Alter (vollzogenen Lebenszyklus-Ritualen) der verstorbenen Person, der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kasten- und Residenzgruppe – wird dieser Zustand nach außen hin kommuniziert. Ähnliches gilt für das Verbleiben im Haus und das Einhalten von Speise-Tabus.

Auch wenn es klare Vorstellungen gibt, wie lange es im konkreten Fall angemessen wäre, sich entsprechend dieser Vorgaben zu verhalten, so gibt es doch Möglichkeiten, diesen Zeitraum abzukürzen und/oder die Verhaltensvorgaben weniger streng auszulegen.⁸⁸ Umgekehrt ist es auch nicht unüblich, dass diese Zeiträume freiwillig weiter (bis zu einem Jahr) ausgedehnt werden.⁸⁹ Während Matayā werden dabei aber andere Maßstäbe angelegt als im Alltag. Familienangehörige einer/s Verstorbenen, die das Weiß bereits abgelegt hatten, greifen im Rahmen der großen Öffentlichkeit der Jātrā mitunter wieder darauf zurück (TMS 2009). Dies geschieht meiner Ansicht nach in einem Bewusstsein, das das Trauer-Symbol nach außen hin kommuniziert: Diese Person ist mir wichtig.

Sehr ähnlich verhält es sich mit dem Aufwand, der für die *pūjā* betrieben wird, unabhängig davon, ob sie im Sinne einer Akkumulation von religiösem Verdienst oder für die Versorgung der verstorbenen Person während der Totenreise gedacht ist. Der Aufwand, die Anzahl der involvierten Personen und der Wert der gegebenen Objekte und Substanzen transportieren einerseits den Wohlstand der eigenen Familie (was man sich leisten kann) und die Wertschätzung der verstorbenen Person (was man sich leisten will).

Die Bandbreite der rituellen Handlungen ist dabei sehr hoch: beginnend bei einzelnen Personen in Weiß, die Reis und *durgatipariśodhanadhāraṇī*-Zettel hinterlassen, über *buddhamārgī*-Familien, die möglichst vollständig ihre Vorstellungen von *pūjā* praktizieren, bis hin zu größeren

87 Eine sehr detaillierte Beschreibung der (Hindu) Totenrituale in Bhaktapur liefern Niels Gutschow und Axel Michaels in *Handling Death* (2005). Komplementär dazu zeigt David Gellner in *Monk, Householder, and Tantric Priest* (1992: 204-213) auf, was buddhistische Totenrituale mit den Hindu-Riten gemeinsam haben beziehungsweise was sie unterscheidet.

88 Gellner (1992: 205f) zählt einige Beispiele dafür auf.

89 Ein Śākya-Informant (TMS 2009) erklärte, dass entsprechend seiner Erfahrungen der Entzünder des Scheiterhaufens sich häufig dazu *entscheidet* ein Jahr lang „weiß zu tragen“. Seine Brüder und unverheirateten Schwestern schließen sich dem meistens an, wenn es ihr Beruf zulässt.

Jyāpu-Frauengruppen, die ihre selbst hergestellten Gaben für verstorbene Clan-Mitglieder hinterlassen.⁹⁰

Der soziale Druck der eigenen Gruppe (Kaste, Clan, Residenz), der sich hinter dem Wort „Tradition“ verbirgt, gibt zwar den Rahmen für angemessenes Verhalten vor, jedoch können Personen oder Gruppen zwischen verschiedenen Formen und Graden von öffentlicher Trauerarbeit wählen, die sich sehr deutlich im sichtbaren Verhalten während der Lichterprozession widerspiegeln. Sehr ähnlich verhält es sich auch beim zweiten Beispiel:

7.2.2.2 Performance der Māras während Matayā

Die Rolle der Māras in der Erleuchtungslegende ist eine doppelte: Sie sind einerseits ein letztes Bollwerk von personifizierten Widerständen, welche die Welt der Erscheinungen dem angehenden Buddha entgegensetzt; sie sind aber andererseits auch die erste Instanz, die freudig anerkennt, dass Buddha sich nicht hat ablenken lassen und sein Ziel verwirklicht hat. Beide dieser Rollen – Widerstand und Anerkennung – spiegeln sich unterschiedlich ausgeprägt in den verschiedenen Māra-Gruppen während Matayā wider.

Die erste Form, die ich „Kerzenläufer_innen“ nennen möchte, stellt eine der bestehenden Skripten für Māra-Gruppen dar (siehe Kapitel 7.1.5 und Abb. 6.40). Kleidung und Accessoires transportieren sowohl das Moment der Störung (Kerze, Wadenschellen), wie auch das Moment der Verehrung (Blumenkranz, Gaben). Dabei sind die Kerzenläufer_innen in einem solchen Ausmaß uniform, dass einzelne Gruppen, die sich während der Prozession vermischen können, optisch nicht mehr zu unterscheiden sind. Trotz der Uniformität von Kleidung und Verhalten gibt es immer noch Raum für individuelle Ausprägungen: barfuß oder mit Sandalen, mit oder ohne Sonnenbrille, Kränze aus frischen Blumen, solche aus Blättern und welche aus Plastik. Manche tragen Bänder aus dünnem roten Gewebe (*tul kāpaḥ*) um den Hals, um sich als Teil einer rituellen (buddhistischen) Gemeinschaft zu markieren. Die Aufmerksamkeit der Kerzenläufer_innen bewegt sich zwischen zwei Polen: der Konzentration auf das rituelle Handeln an sich, die sich unter anderem dadurch ausdrückt, dass konsequent Gaben an jedem buddhistischen Objekt hinterlassen werden (auch wenn andere Teilnehmer_innen überholen) beziehungsweise der Konzentration auf die eigene Teilnehmer_innengruppe (zeigt sich im Reden, Lachen und einem Abkürzen der Route, wenn sie von den anderen getrennt wurden). Auch wenn die performativen Spielräume nicht sehr groß sind, so sind Kerzenläufer_innen in der Gestaltung dieser Performance also nicht völlig machtlos.

Eine zweite Form der Māra-Gruppen möchte ich „Tanzende Māras“ nennen. Diese Gruppen bestehen aus tanzenden Dämonen (meistens Kinder) die von Perkussionsinstrumenten begleitet werden (siehe Abb. 6.27). Dabei benehmen sich die Māras konform ihrer Rolle als Störkräfte, indem sie sich eben nicht so verhalten, wie es von Teilnehmer_innen einer buddhistischen

⁹⁰ Der hohe Wert selbst hergestellter Gaben leitet sich von der lokalen Version des Kapiśāvadāna ab, in der die Gaben einer alten Bäuerin an Buddha Dīpaṅkara denen eines Königs vorgezogen wurden (siehe Fußnote 85, Gellner 1992: 185).

Prozession erwartet wird. Öffentliche Rituale des Newar-Buddhismus, wie zum Beispiel *vratas*⁹¹, sind fast immer geprägt von den Verhaltensregeln des Śrāvākayāna (Pfad der Hörer), welche allerdings von exoterischen Konzepten des Vajrayāna (tantrischer Buddhismus) gerahmt werden. Diese Verhaltensregeln beinhalten Sittsamkeit, Gelassenheit und ehrfurchtsvolle Verehrung der Gottheit, denen Besessenheit, Gesang und Tanz diametral entgegenstehen (Gellner 1992: 143). Diese Vorstellungen können durchaus auch auf eine Prozession wie Matayā angewandt werden, meine Bajrācārya-Informanten betonten mehrfach, wie wichtig ein Verhalten entsprechend der Sechs Pāramitās während der Jātrā sei (siehe auch Kapitel 6.1). Das Verhalten der von mir beobachteten „Tanzenden Māras“ beschränkte sich auf ihre Verkörperung von Dämonenwesen und der Performance von Musik und Tanz ohne Abweichungen von diesem Skript.

Die eben angesprochene Freiheit von den üblichen Verhaltensregeln ist charakteristisch für eine dritte Form von Māras, die ich „Spaßgruppen“ nenne. Einige dieser Gruppen haben Instrumente bei sich, die sie spielen, während sie abwechselnd provokative Lieder an alle beziehungsweise lobende Lieder an Buddha gerichtet singen (siehe Abb. 6.28). Die Kleidung ist karnevalesk: grelle, kontrastierende Farben, provokative Accessoires, Masken und Sprüche, die Altbekanntes (Newar-Stoffe, Trachten, symbolträchtige Gegenstände) mit Neuem (materielle Kultur einer globalisierten Welt) aufbrechen. Entsprechend Mikhail Bakhtin macht eben diese temporäre Befreiung von geltender Wahrheit und bestehender Ordnung Karneval aus, wenn die üblichen hierarchischen Ränge, Privilegien, Normen und Verbote aufgehoben sind (Bakhtin 1984: 10). Die Welt wird sprichwörtlich von innen nach außen gekehrt, die offizielle Logik samt ihrer Regeln ausgesetzt, um einem Erleben einfacherer „Herkömmlichkeiten“ Platz zu machen (ebd. 235).

Die Spaßgruppen unterliegen keiner der im Laufe dieses Kapitels genannten Autoritäten: Priester und Organisatoren schränken ihr Handeln während der Jātrā nicht ein und die getragenen Masken helfen dabei, sich möglichen Sanktionen (durch Gesellschaft, Kasten- oder Residenzgruppe) zu entziehen, die ihr (Fehl-)Verhalten provozieren. Die Wahl liegt bei den einzelnen Personen beziehungsweise der Gruppe, ob sie diesen sanktionsfreien Raum und die Öffentlichkeit einer sehr stark rezipierten Prozession wie Matayā dazu zu nutzen, um temporär in eine andere Rolle zu schlüpfen, um Unsinn zu machen oder um Gesellschaftskritik zu üben. Sehr häufig drücken sich alle drei Möglichkeiten im Auftreten der Spaßgruppen aus.

Māras und Trauernde sind nur zwei Kategorien von Teilnehmer_innen, deren Verhalten eine große Bandbreite zwischen Handeln nach Skript und selbstbestimmtem, reflektiertem Handeln widerspiegelt. Diese Reihe lässt sich fortsetzen, zum Beispiel bei den „Acht Arten von Lebewesen“: auf der einen Seite der jährlich teilnehmende *mahādev* (Skript; siehe Abb. 6.32), auf der anderen die Totengeister des Königspaares Birendra und Aiśvaryā (politisch motiviert; siehe Abb. 6.26).

91 David Gellner übersetzt den Sanskrit Begriff *vrata* mit *observance*. Im alltäglichen Newari wird zumeist von *dhalā dane* gesprochen, was sich mit der „Erfüllung des *dharma* einer spezifischen Gottheit“ übersetzen lässt (Gellner 1992: 221). Die häufig eintägigen *vratas*, die von Bajrācārya geleitet werden, sind für alle Laienbuddhist_innen offen, die bereit sind, sich für ihren Zeitraum bestimmten Regeln zu unterwerfen. Nach meinen Beobachtungen nehmen aber vorwiegend Saṅgha- und Kastenbuddhistinnen teil.

Viele der Teilnehmer_innen sind aufgrund eigener Wahl, aus eigenem Antrieb bei der Prozession. Sie haben dabei ihre Rollen selbst gewählt. Wie eine solche Rolle gestaltet wird, ist nicht frei von gesellschaftlichen Einflüssen, wird aber letztendlich vom Individuum selbst und in Absprache mit der eigenen Teilnehmer_innengruppe beschlossen.

7.2.3 Wer bestimmt über die Wirkung?

Es gibt ein bestimmtes Element der Nyakū Jātrā Matayā, das sich offiziell und öffentlich mit der Wirkung der vorangegangenen Elemente auseinandersetzt: die Gaṇeś Pūjā. Bei den meisten Ritualen der Newar steht die Verehrung von Gaṇeś am Beginn des rituellen Handelns. Einerseits weil er mit Glück und Erfolg in Verbindung gebracht wird, andererseits weil ihm (in der lokalen Form von Jal Bināyak) Padmasambhava der Legende nach diesen Status zuerkannt hat (Gellner 1992: 83f). Im Kontext der NJM ist es genau umgekehrt: Diejenigen, die das Festival organisiert und ausgerichtet haben, danken Gaṇeś am Ende dafür, dass alles erfolgreich verlaufen ist.

Ich habe von keinem Fall gehört, wo einmal auf diesen Dank verzichtet worden wäre. Verständlich, würden doch die Teilnehmer_innen der vorangegangenen Prozessionen daraus schließen können, dass ihr rituelles Handeln und das der Priester nicht erfolgreich und damit wirkungslos geblieben wäre, was weder im Interesse der Verantwortlichen noch der Priester der NJM liegen kann. Die folgende Abschlussfeier, bei der auf die Wichtigkeit der NJM für die Newar-Identität hingewiesen und allen Organisatoren und Helfer_innen gedankt wird und auch die Ritualgegenstände weitergereicht werden, kann als weitere Bestätigung des Erfolgs des gesamten Festivals (nun inklusive der Gaṇeś Pūjā) gewertet werden.

Wenn wir nun den Hauptpriester und seine Assistenten betrachten, so ist ihre wichtigste Aufgabe bei allen Elementen des Festivals – sowohl bei den Prozessionen, wie auch den „Exkursionen“ des *naubājā*-Ensembles – die jeweilige Gottheit in den architektonischen Objekten (*stūpa*, *caitya*, *dharmadhātu*, öffentliche Schreine) präsent zu machen, wofür die Kräfte eines *siddha* notwendig sind. Ohne ihre „yogische Visualisierung“ wäre es buddhistischen Lai_innen (und im erweiterten Sinn allen Teilnehmer_innen der Prozession) nicht möglich, die Gottheiten in ihren ikonischen und anikonischen Repräsentationen zu verehren (vgl. Kapitel 6.1 und Gellner 1992: 290). Für eine/n äußeren Beobachter_in ist es unmöglich zu wissen, ob ein Priester seine Aufgabe richtig erfüllt und in korrekter Weise visualisiert. Fromme *buddhamārgī* – besonders jene mit tantrischer Initiation, die theoretisch nachvollziehen können, was innerhalb einer Visualisierung geschieht – verzichten deshalb darauf, Priester zu kritisieren, während weniger fromme (Nicht-Buddhist_innen) nicht davor zurückschrecken (vgl. Gellner 1992: 266, 291).

Die Bajrācārya-Priester schaffen also den Rahmen, in dem das rituelle Handeln der Teilnehmer_innen wirksam werden kann. Sie zeigen parallel dazu vor, wie dies geschehen kann, indem sie die fünffache Opfergabe (*pañcopacāra*) an jedem Objekt hinterlassen (siehe Kapitel 6.1). Die Ansammlung von Verdienst beziehungsweise die Versorgung einer verstorbenen Person während ihrer Reise im Totenreich muss allerdings durch die Teilnehmer_innen selbst

geschehen. Dieses Handeln ist aus sich heraus wirkmächtig. Eine Jyāpu-Informantin (IMD 2009) war sich sicher, dass während Matayā die Gaben für die Reise die verstorbene Person auf jeden Fall erreichen, auch deshalb, weil zu diesem Datum das Tor zur Totenwelt offen steht. Das Geben von Licht (Dochte, Öl) sorgt dafür, dass es während der Reise nicht dunkel ist; das Geben (beziehungsweise Anzünden) von Campher-Würfeln sorgt für Wohlgeruch, Reis für Nahrung und so fort. Wenn zusätzlich weitere, von der Tradition abweichende Gaben, wie zum Beispiel die teure Lieblings-Süßigkeit der verstorbenen Person gegeben werden, dann geht der Geber oder die Geberin davon aus, dass die verstorbene Person auch davon profitiert. Das Gleiche gilt auch für *buddhamārgī*, die Verdienst ansammeln (und an eine/n Verstorbene/n übertragen) möchten. Verschiedenen Varianten, wie das geschehen kann, wurden bereits aufgezählt (Kapitel 6.6).

Reflexives Handeln der Teilnehmer_innen ist also möglich: Wenn der Rahmen (Zeitpunkt und Vorarbeit durch Priester) gegeben ist, dann wird alles rituelle Handeln im Sinne der Sache wirksam. Die Objekte und Substanzen, die dabei gegeben werden sowie die Performance der Handlungen (wie Niederwerfungen und Fasten) transportieren diese Wirkmacht.

7.2.4 Verwaltungsmacht

Eine explizite Bestätigung der Wirksamkeit (beziehungsweise der Unwirksamkeit) des rituellen Handelns während der NJM durch eine übergeordnete Instanz findet nicht statt. Allerdings lässt sich das Verhalten der Organisatoren und ihrer Helfer_innen im Rahmen der Gaṇeś Pūjā (wie oben geschildert), aber auch das Verhalten der Priester in dieser Hinsicht interpretieren:

Am Ende der Lichterprozession nehmen die Bajrācārya-Priester neben dem *matyāḥḍyaḥ* Platz und verwenden einige der Substanzen der *pañcopacāra* um die Teilnehmer_innen – und damit auch die Gesamtheit ihres rituellen Handelns während der Jātrā – zu segnen: Farbpulver als *ṭīkā* an die Stirn, Blätter (Blüten) auf den Scheitel.

Am Ende der Gaṇeś Pūjā nehmen die Priester ebenso beim *matyāḥḍyaḥ* Platz, neben dem der letzte der *samay baji* Haufen aufgeschichtet wird. Hier sind sie nur Zuschauer, doch ihr Nicht-Eingreifen muss als stillschweigendes Einverständnis der rituellen Handlungen betrachtet werden, die ein letztes Mal vor ihren Augen durchgeführt werden.

Es mag keinen institutionalisierten Mechanismus geben, der Elemente der NJM für unwirksam erklären kann. Würde aber eine der geschilderten, traditionellen Handlungen der Bestätigung ausbleiben, würde das meiner Ansicht nach den Effekt haben, dass viele der Teilnehmer_innen an der Wirksamkeit zweifeln würden.

7.3 Reflexives Verhalten während der NJM

In der Beschreibung der Handlungen der Teilnehmer_innen der NJM sowie in der Beschäftigung mit verschiedenen Formen von Agency habe ich mehrmals Begriffe wie „reflektiv“ oder „reflexiv“ verwendet. Im Folgenden stütze ich mich auf eine Verwendung, wie sie Michael Stausberg

im Text *Reflexivity* (2008) vorschlägt: reflektiv, im Sinne eines Nachdenkens über das Ritual, reflexiv, im Sinne einer Selbst-Referenz des Rituals beziehungsweise eines Hinterfragens der Grundlagen des Rituals und der eigenen Handlungen von denjenigen, die involviert sind.

Im Folgenden möchte ich aufzeigen, dass Agency, als die Fähigkeit die Welt beziehungsweise das Ritual zu verändern (Sax 2008), besonders da entsteht oder entstehen kann, wo Reflexion stattfindet. Dazu möchte ich mich unter anderem dreier wissenschaftlicher Positionen bedienen, die im Text „Ritual“ und „Agency“ bereits im Zusammenhang mit Reflexivität behandelt wurden (Krüger u.a. 2005: 28-30; siehe auch Kapitel 2.3.4.2), meine Schlüsse (unter Zuhilfenahme von Giddens und Stausberg) gehen allerdings über die der Autor_innen hinaus.

7.3.1 Rituelles Handeln gemäß ritueller und kultureller Skripts

Entsprechend der sehr einflussreichen These von Caroline Humphrey und James Laidlaw in *The Archetypal Actions of Ritual* (1994) ist rituelles Handeln vorgeschrieben (*stipulated*) und nicht-intentional (*non-intentional*). Es hebt sich dadurch vom alltäglichen Handeln ab, dass dieses nicht durch ein *reflexive monitoring of action* (Giddens 1979)⁹² gekennzeichnet ist, sondern individuelle Absicht und Agency zugunsten einer rituellen Verpflichtung (*ritual commitment*) aufgegeben werden. Zweck und Form des Handelns sind nicht mehr miteinander verbunden (Houseman und Severi 1998: 229).

Rituelles Handeln in diesem Sinne lässt sich gut ablesen bei jenen Gruppen, die an Matayā teilnehmen, die ich Kerzenläufer_innen genannt habe: die Kleidung ist uniform, die linke Hand hält eine Kerze in einer Halterung aus Lehm, die Rechte wirft Reis aus einer Umhängetasche. An jedem der Objekte entlang der Strecke wiederholt sich das Geben von Reis. Die Form der Handlung folgt also zunächst einem gegebenen Skript, und diesem Handeln kann in einem nächsten Schritt Bedeutung zugemessen werden, ohne dass es das eigene Handeln verändern würde. Es ist vielmehr so, dass die individuelle Absicht und Agency einer rituellen Verpflichtung untergeordnet wird, die darin besteht, das vorgegebene Verhalten über die Dauer der gesamten Prozession beizubehalten.⁹³

Sehr ähnlich lässt sich auch das Verhalten der Teilnehmerinnen während der Gaṇeś Pūjā interpretieren. Dabei ist die Rolle jeder einzelnen Frau noch stärker vorgegeben: jede erhält einen festen Platz in der Schlange; welche Person welchen Teil des *samay baji* beiträgt, wird zuvor festgelegt. Jede Teilnehmerin unterwirft sich der kollektiven Absicht, Gaṇeś an jedem Schrein gemeinsam die rituelle Speise darzubringen. Eine persönliche Absicht hinter dem Handeln ist für diese Gruppenanstrengung irrelevant, es ist wichtiger der rituellen Aufgabe nachzukommen, der sich die einzelne Person verpflichtet hat.

Allerdings muss angemerkt werden, dass einige der erwähnten Teilnehmer_innen beider Prozessionen immer wieder vom Skript abweichen (siehe 6.7 und 7.2.2.2) und dass sich das Verhalten anderer Gruppen von Teilnehmer_innen nicht vollständig mit dieser Vorstellung von

92 Mit *reflexive monitoring of action* beziehungsweise *conduct* meint Anthony Giddens den vorsätzlichen und zweckgerichten Charakter menschlichen Verhaltens, das (jederzeit) gerechtfertigt (*accountability*) und rationalisiert werden kann (Giddens 1979: 57).

93 Dem entspricht auch das Konzept beziehungsweise die Praxis des *saṃkalpa* (vgl. Michaels 2005).

rituellem Handeln erklären lässt. Ich komme weiter unten mit Unterstützung von Houseman und Severi wieder auf diesen Punkt zurück.

Kodiertes Verhalten ist Teil „vorbereiteter Handlungs-Schemas“, die sich in einer Vielzahl „kulturell typischer Situationen“ ausdrücken. Sherry Ortner (1990) spricht in diesem Zusammenhang von „kulturspezifischen Handlungsszenarien“, die unter anderem dadurch gekennzeichnet sind, dass sie sich von einem Kontext in den nächsten transponieren lassen. Diese Szenarien unterscheiden sich von Richard Schechners „restored behavior“ (Schechner 2002: 28) dadurch, dass sie sich auf eine konkrete Quelle beziehen (zum Beispiel eine Legende oder einen religiösen Text), die bewusst oder unbewusst (habituell) als Vorbild für die aktuelle Situation herangezogen wird. Diese kulturspezifischen Handlungsszenarien können nur angewendet werden, wenn ein Wissen über den Handlungszusammenhang innerhalb dieses vorbildhaften Narrativs vorhanden ist.

Alles, was während Matayā mit *pūjā* zusammenhängt, kann in diesem Licht betrachtet werden. Klare Handlungsanweisungen zur Durchführung von *pūjā* durch einen Ritualtext oder durch Priester, welche die Teilnehmer_innen sichtbar durch den Prozess geleiten, gibt es nicht. Stattdessen folgt ihr konkretes Handeln – abgesehen vom Beispiel, das andere Teilnehmende geben – Schemen, die sich für den Bedarf von Matayā transponieren lassen. Teil verschiedener Totenrituale der Newar – wie *nhaynumhā* am 7. Tag oder *latyā* am 45. Tag – ist es, die verstorbene Person, mit jenen Dingen zu versorgen, die sie während ihrer Zeit der Reise im Totenreich benötigt, insbesondere Nahrung (vgl. Gellner 1992: 210f; Buß 2007: 182; Gutschow und Michaels 2005: 129f, 193f). Gleiches wird bei Matayā durchgeführt, aber diesmal jedoch nicht mittels eines oder durch einen Priester, sondern in vereinfachter Form allein durch die Angehörigen.

Folgt man dem Argument von Michael Houseman und Carlo Severi in *Naven or the other Self* (1998), dann ist die Form der Handlung nicht frei von Intention und Agency – abweichend zur oben vorgestellten These von Humphrey und Laidlaw. Das Handeln im Ritual folgt zwar häufig vorgeschriebenen Skripten, das bedeutet aber nicht, dass keinerlei persönliche Absicht in der singulären Handlung liegt. Es ist eher so, dass sie als Symbol die Intention der handelnden Person transportieren kann (Houseman und Severi 1998: 232f).

Aus den dazu geführten Interviews (IMD 2009, TMS 2009, SA 2009) und weiteren Gesprächen hat sich herauskristallisiert, dass die Bedeutung der einzelnen Gaben und Handlungen sowie deren Wirkung allgemein bekannt ist – vielleicht auch deshalb, weil sie in anderen Kontexten Ähnliches oder Gleiches symbolisieren. Jede Kastengruppe oder auch Person hat dazu vielleicht abweichende Vorstellungen. Dochte sind neben Öl notwendig, damit Öllampen oder die Öllicht-Halterungen, die viele *caityas* einfriedern, Licht spenden können. Ein Docht ist nicht nur physischer Bestandteil eines Öllichts, sondern auch Symbol für das Licht, das gegeben wird: als Teil der fünffachen Opfergabe an Buddha oder als Teil der Gaben an einen Totengeist. Hier deckt sich die Absicht der Teilnehmer_innen mit dem Skript (der Form der Handlung), dem sie folgen. Das Geben von Licht erfolgt, um sich von der Anhaftung, die mit dem Sehsinn verbunden ist, zu lösen beziehungsweise damit es für die Person im Totenreich hell ist.

Gibt es mehr als ein Skript, dann entsteht dadurch eine Wahlmöglichkeit für die Teilnehmer_innen. Sie können das, was beabsichtigt ist, auf verschiedene Weise erreichen und ausdrücken. Ob nun Verdienst für eine/n Angehörige/n alleine oder im Familienverband, in Alltags- oder weißer Trauerkleidung, durch Niederwerfungen oder das Tragen einer überdimensionalen Fackel, durch Hinterlassen der fünffachen Opfergabe oder von *durgatipariśodhanadhāraṇī*-Zetteln angesammelt wird, unterliegt zwar sozialem Druck, bleibt letztendlich aber den einzelnen Teilnehmer_innen beziehungsweise Gruppen selbst überlassen. Alle verschiedenen Formen folgen einer Absicht. Und auch ihre rituelle und psycho-soziale Wirkung ist jeweils die gleiche, sie unterscheiden sich dabei nur graduell.

7.3.2 Ritualdynamik und Reflexion

„ [...] one should not underestimate the aptitude for reflection among ritual participants, even if they (seen from outside) may appear to mechanically/reflexively act as a mass of people.“ (Stausberg 2008: 632)

Bisher habe ich in diesem Kapitel den Fokus auf die statischen Elemente innerhalb der NJM (besonders im Rahmen von Matayā) gelegt. Wie sieht es mit dynamischen Entwicklungen innerhalb des Festivals aus, gibt es überhaupt Veränderung? Diese Frage lässt sich sowohl anhand der ethnographischen Beobachtungen, als auch unter Rückgriff auf die Ritualtransfer-Theorie von Langer, Lüddeckens, Radde und Snoek (2006) eindeutig mit Ja beantworten. Nach dieser Theorie ändern sich auch immer innere Dimensionen eines Rituals, wenn sich der äußere Kontext verändert.

Bereits das Rotationsprinzip der Organisation der NJM stellt einen gravierenden Faktor für solche kontextuellen Veränderungen dar: Priester, Musiker und Helfer_innen sind direkt mit der veranstaltenden Lokalität verknüpft. Das bedeutet einerseits, dass die zehnjährige Pause einen sprunghaften Generationswechsel bei diesen Gruppen zwischen zwei Ausrichtungen am selben Ort verursacht, andererseits wechseln von Jahr zu Jahr diese Gruppen nicht nur *in persona* zu einhundert Prozent, sondern auch – abgesehen von den Priestern – hinsichtlich ihrer Kastenzusammensetzung. Eine andere Gruppe von Priestern kann dabei Unterschiede in der Performance der Leitung der Rituale bedeuten, wie zum Beispiel beobachtet bei der Aufteilung der Gaben unter den Priestern oder der Verwendung von Ritualkleidung. Ein anderer Kastenhintergrund drückt sich in unterschiedlicher Form religiöser Praxis aus, zum Beispiel welche Opfer *nāsadyaḥ* während einer *pūjā* durch den Guru der Musiker erhält; *buddhamārgī* schließen dabei Tieropfer aus.

Die auffälligsten Veränderungen lassen sich bei den Māras aufzeigen: Die „Spaßgruppen“ (siehe Kap. 7.2.2.2, Abb. 6.28 und 6.30) transportieren gut sichtbar viele der Neuerungen, welche die Newar-Gesellschaft in den letzten Jahrzehnten durchgemacht hat. Dazu gehören der Bedeutungsgewinn der englischen Sprache, die Teilnahme am globalen Warenmarkt und die Präsenz alternativer Rollenbilder (zum Beispiel in den neuen Medien).

Auch wenn dieses Verhalten der Māras neu erscheint, so kann es eigentlich nur als neu in diesem Kontext betrachtet werden. Entsprechend Richard Schechner ist performatives Verhalten nur die Kombination bereits bekannter Verhaltensweisen (strips of behavior) oder aus einem anderen Kontext übertragen worden, denn jedes performative und damit auch jedes rituelle Verhalten ist „restored“ beziehungsweise „twice-behaved behavior“ (Schechner 2002: 22, 28). Die Māras während Matayā verhalten sich wie Dämonen, Geister, Gangsta Rapper, Ehepaare. Gleiches gilt auch für die anderen Teilnehmer_innen, deren Handeln zwar nicht Ritualtexten oder -handbüchern folgt, das sich aber entsprechend mündlicher Überlieferung gestaltet beziehungsweise das kopiert, was sie selbst gesehen haben. Doch genau in diesem Wiederholen und Neu-Zusammensetzen liegt die interpretative Leistung derjenigen, die (verändert) im Ritual handeln.

Die Änderung von rituellem Verhalten ist dann am einfachsten möglich, wenn es Alternativen gibt, welche dieselbe oder eine ähnliche, intendierte Wirkung erzielen. Das kann heißen, dass alternative Handlungen innerhalb eines Rituals existieren, die das selbe ausdrücken oder bewirken (sollen). Es kann aber auch bedeuten, dass ein Ritual ein anderes oder ein Ritualkomplex einen anderen ersetzen kann.⁹⁴ Ich denke, hier ist es sehr nützlich, wieder auf Sherry Ortner (1990) „kulturspezifische Handlungsszenarien“ zurückzukommen.

Ein *buddhamārgī*, also jemand der dem Pfad Buddhas folgt, strebt danach, es dem historischen Vorbild gleich zu tun und *nirvāṇa* zu erreichen. Da dies in einem Leben nur die wenigsten verwirklichen, gilt es „schlechte“ Wiedergeburten zu meiden und stattdessen in einer Form und einer Umgebung zu reinkarnieren, die weitere buddhistische Praxis ermöglicht. Verdienstvolle Anstrengungen und ihr Gegenteil (*dharma* und *pāp*) werden nach dem Tod gegeneinander abgewogen und das Ergebnis bestimmt die künftige Geburt (vgl. Gellner 1992: 116-119). Verdienst wird erlangt durch eigene Dharmapraxis. Es kann aber nach dem Tod zumindest bis zum 45. Tag durch Verwandte gesammelt und übertragen werden, was in ritueller Weise zwischen dem Ritus des 7. (*nhaynumhā*) und des 45. Tages (*latyā*) durchgeführt wird (vgl. Gellner 1992: 204-213). In diesem Sinne wird im Namen der verstorbenen Person an Matayā teilgenommen, auch wenn der Zeitpunkt der Prozession bereits außerhalb dieses Zeitfensters von 45 Tagen liegt.⁹⁵

Das Motiv einer einjährigen Totenreise inklusive der Umwandlung in einen Ahnengeist bestimmt die rituellen Handlungen nach dem 45. Tag⁹⁶, auch wenn das Ziel dieser Reise im *latyā*-Ritual bereits vorweggenommen wird. Dabei stellt die Versorgung mit Nahrung, Wasser und einem Schiff für die Überquerung des Totenflusses, aber auch – abhängig vom Kastenhintergrund – Haushaltsgegenständen, einem Bett und einem symbolischen Stück Ackerboden einen wichtigen Teil dieser Rituale dar (vgl. Gutschow und Michaels 2005: 130, 183; Gellner 1992: 211). Auch

94 In diesem Kontext ist es hilfreich, auf eine Unterscheidung in der Ritualisierung von Handlung (action) und Ritualisierung eines Ereignisses (event) hinzuweisen, wie sie von Houseman und Severi (1998: 231f) vorgeschlagen wird.

95 Ob das gesammelte Verdienst die bedachte Person erreicht, auch wenn sie kein Totengeist (*preta*) mehr ist, sondern inzwischen wiedergeboren, ist umstritten. Gellner (1992: 132f) betrachtet das Thema aus der Sicht des Theravāda, des Mahāyāna und praktizierender Bajrācārya sowie anderer *buddhamārgī*, die mit diesen drei erstgenannten Sichtweisen konfrontiert sind.

96 *khulā*: Überquerung des Flusses Vaitaraṇī nach sechs Monaten, *dakilā* und *cikā taygu*: Abschluss der Trauerphase am 360. und 361. Tag.

in diesem Sinne wird an Matayā teilgenommen.

Beides, das Ansammeln von Verdienst im Namen des/r Verstorbenen beziehungsweise die Versorgung während der Totenreise, stellt jeweils ein gesellschaftlich legitimes Handlungsszenarium für eine/n *buddhamārgī* dar. Die verschiedenen Formen der Teilnahme, die bereits hinreichend besprochen wurden, drücken dabei die Wahl der Person oder der Gruppe aus, welchem der beiden Szenarien der Vorzug gegeben wird.

Sehr vereinfacht gesprochen zeigen sich innerhalb Matayā zwei religiöse Blickwinkel beziehungsweise zwei große Narrative, die den größeren Rahmen für verschiedene Handlungsszenarien bilden: Hinduismus und Buddhismus. Beide sind sehr lokal gefärbt, folgen bestimmten Strömungen und sind nicht immer vollständig zu trennen. Nützlicher, als von religiösen *-ismen* zu sprechen, ist es, den Blick auf die Praktizierenden zu richten und, wie von David Gellner vorgeschlagen, von *buddhamārgī* und *śivamārgī* zu sprechen. Wobei *buddhamārgī* den Vorgaben ihres buddhistischen *Bajrācārya purohit* folgen, *śivamārgī* dagegen jenen ihres *Rājopādhyāya purohit*, der *śaiva* Brahmane ist (Gellner 1992: 52f). Ein *Rājopādhyāya purohit* wird von seinen Klient_innen erwarten, dass sie für eine/n Verstorbene/n an Sā Pāru (Gāī Jātrā)⁹⁷ teilnehmen, ein *Bajrācārya purohit* hingegen, dass seine Klient_innen aus diesem Grund an Matayā partizipieren.

Es kommt allerdings gerade in Pāṭan nicht selten vor, dass die religiöse Zugehörigkeit des *purohit* sich nicht mit dem Verständnis der religiösen Identität seiner Klient_innen deckt. Viele Śreṣṭha und Jyāpu haben einen *Bajrācārya* als Familienpriester, sehen sich selbst aber als Hindus.⁹⁸ Besonders für Śreṣṭha, die sich als *Kṣatriya* betrachten, ist es wichtig, sich öffentlich als Anhänger_innen der königlichen Religion (*rājñaitik dharma*), also dem *śivadharma* zu präsentieren. Dazu kann es auch gehören, anstatt oder zusätzlich zu Matayā an der Gāī Jātrā teilzunehmen. Das gilt auch für viele der *Tāmraḱār* in Haugaḥ (Pickett 2004: 214).

Ist die Teilnahme an einer der anstrengenden Prozessionen nicht möglich, zum Beispiel weil die betreffende Person sich aufgrund fortgeschrittenen Alters dem nicht mehr gewachsen fühlt, dann besteht (aus der Sicht mehrerer Jyāpu-Informantinnen) als Option auch das Besuchen der drei Orte (siehe Kapitel 8.1), die ebenso eng mit der Vorstellung von Totenreise und Totengericht verbunden sind.

Es würde der sozialen Wirklichkeit nicht gerecht werden, von einer freien Wahl zwischen diesen verschiedenen alternativen Ritualen zu sprechen. Diese Form von Agency liegt meiner Ansicht nach weniger bei einzelnen Teilnehmer_innen, sondern der lokalen Kastengruppe. (Historisches) Wissen größerer Zusammenhänge – wie der starke Hindu-Bezug der *Tāmraḱār* aufgrund ihrer Abstammung aus Mathura (Gellner 1992: 350) – kann dabei als Legitimation geltend gemacht werden, auf alternative Handlungsszenarien (Sā Pāru zusätzlich zu Matayā) zurückzugreifen. Wie und warum eine solche Legitimierung stattfinden kann, damit werde ich mich am Ende des Kapitels noch eingehender befassen.

97 Bei Sā Pāru, dem Kuhfest oder der Kuhprozession, wird besonders das Überqueren des Flusses *Vaitaraṇī* in Gestalt oder am Schwanz einer Kuh thematisiert. Für die Version in *Bhaktapur* siehe Gutschow und Michaels 2005: 76f.

98 Die Heterogenität dieser Gruppen zeigt sich in verschiedenen Ausnahmen, zum Beispiel sind die Angehörigen *Jyāpu* Subkaste der *Āwāle* durchgängig Buddhisten.

Entsprechend Michael Houseman and Carlo Severi (1998) entsteht Gestaltungsmacht im Ritual durch Erkenntnis der gestalterischen Prinzipien, seiner Wirkungsweisen und der vorhandenen Beziehungsgeflechte (Krüger u.a. 2005: 28f). Severi beschreibt diese Art von Reflexivität wie folgt:

„A kind of reflexivity exists that can be described as a way for ritual action to represent (or comment upon or even test) itself – its effectiveness as well as its meaning.“ This „reflexivity [...] stands as the premise, and not as the final result of ritual action“. It „lies at the core of the traditional knowledge and of the belief system implied by it“ (Severi 2002: 27f).

Wenn die Teilnehmer_innen von Matayā also verstehen, wie und was im Ritual wirkt, dann können sie die Gestaltung verändern.

Das Konzept der Ansammlung und Übertragung von Verdienst wurde oben bereits beschrieben. Im Prinzip enthalten alle exoterischen Rituale des Newar Vajrayāna Aspekte, die auf die Ansammlung von Verdienst ausgerichtet sind, *buddhamārgī* begegnen ihnen ständig in ihrer religiösen Praxis. Die Widmung beziehungsweise Übertragung von diesem Verdienst findet sich sowohl im *guru maṇḍala* (siehe Gellner 1991: 182), das Teil vieler buddhistischer Newar-Riten ist, wie auch in der Schlussformel vieler buddhistischer Ritualtexte. Dieses Wissen kann im Ritual beziehungsweise einer Prozession wie Matayā dazu verwendet werden, das eigene Handeln in diesem Sinne zu gestalten, wie das folgende Beispiel zeigt, das mir von Min Bahādur Śākya erläutert wurde: *durgatipariśodhanadhāraṇī*-Zettel werden von denen, die Gaben an den *caityas* annehmen, häufig weggeworfen. Eine teure Publikation (oder auch nur die Reproduktion eines bestehenden Textes, siehe Abb. 6.18), welche der verstorbenen Person gewidmet und während der Prozession hinterlassen wird (Abb. 6.17), wird nicht so leicht weggeworfen, sondern viel eher gelesen und ist deshalb bedeutend verdienstvoller (MBS 2009).

Auch bei der Versorgung des/r Verstorbenen während der Totenreise mit Gaben, die wie die Lieblings-Süßigkeit von den üblichen abweichen, zeigt sich ein Verständnis „traditionellen Wissens und des Glaubenssystems, dass darin impliziert ist“ (Severi 2002: 28). Es geht darum, den Totengeist zufrieden zu stellen. In diesem Fall nicht nur mit dem Notwendigsten, sondern vielmehr mit dem, was die Person bereits im Leben besonders gerne gehabt hat. Denn so kann sich ein Totengeist kaum zu einem gefürchteten „Quälgeist“ (vgl. Buß 2007) entwickeln.

Nicht vergessen werden darf die (psycho-soziale) Wirksamkeit der öffentlichen Performance, welche die Teilnahme an der Prozession darstellt: Hier kann zum Beispiel vermittelt werden, dass man besonders fromm ist, dass einem der oder die verstorbene Angehörige besonders wichtig ist oder dass man sich freut, dass die Monarchie (verkörpert durch das Königspaar Birendra und Aiśvaryā) tot ist. Das funktioniert dann am besten, wenn man versteht, welches Auftreten (welche Inszenierung) bei der Ritualgemeinschaft diese Assoziationen hervorrufen. Und dazu ist eine Reflexion der bestehenden (oft widersprüchlichen) Sozialbeziehungen innerhalb und außerhalb des Rituals notwendig (Houseman und Severi 1998: 285). Damit solche, auf eigene Interpretationsleistung basierende Handlungen langfristig im Ritual Fuß fassen können, ist eine

Akzeptanz der Ritualgemeinschaft notwendig. Mit diesen Prozessen werde ich mich am Ende des Kapitels beschäftigen.

Michael Stausberg verweist im Artikel *Reflexivity* (2008) darauf hin, dass Reflexivität im Ritual bedeutet, seinen Wert, seine Verwendung, seine Auswirkungen und Modi seiner Konstruktion und Abläufe zu hinterfragen. This „reflectiveness can easily radicalize itself and turn into a critical instance questioning the very rule of the game“. Rituale selbst können so konstruiert sein, dass sie dieses Reflektieren unterdrücken (Stausberg 2008: 631f). Bei Matayā habe ich allerdings keinerlei Spuren für eine solche Unterdrückung gefunden.

In Sinne von Anthony Giddens „reflexive modernization“ (Giddens 1990), meint Stausberg, dass das Wissen über Rituale (inzwischen) nicht mehr nur in traditionellen Autoritäten verankert ist. Vielmehr wird es von Expert_innen verkörpert und weitergetragen, deren Wissen wiederum die rituelle Praxis prägt und verändert (Stausberg 2008: 644). Die Souvernierhefte, die seit dem Jahr 1993 (2050 B.S.) von den organisierenden Lokalitäten herausgegeben werden, können in diesem Sinne verstanden werden. Darin wird Wissen um das Festival Nyakū Jātrā Matayā reproduziert und geschaffen, das von jenen, die diese Hefte lesen, wieder als Basis für restored behavior herangezogen werden kann. Auch mein Artikel im Haugah Souvenirheft von 2009 (2066 B.S.) wird wohl dazu einen bescheidenen Beitrag leisten (Feichtinger 2009b).

7.4 Synthese der verschiedenen Theorien

Meiner Ansicht nach lassen sich die Ansätze von Caroline Humphrey und James Laidlaw, Sherry Ordner, Michael Houseman und Carlo Severi mit jenen von Michael Stausberg gut zu einem durchgehenden Modell vereinen: Gestaltungsmacht über Rituale beziehungsweise innerhalb von Ritualen entsteht dann, wenn sich die Akteur_innen der gestalterischen Prinzipien (der Performance), den Wirkungsweisen (des Rituals, der einzelnen rituellen Handlungen) und des Beziehungsgeflechts innerhalb des Rituals (agentive network; wie ist gestalterische Agency aktuell verteilt) gewahr werden. Also Wissen darum, wie Handlungen gestaltet werden, wie sie wirken und wer aktuell darüber bestimmt (oder zumindest zustimmt), dass dies so ist (vgl. Houseman und Severi 1998: 285; Krüger u.a. 2005: 28f; Sax 2008: 477).

Die Bausteine für Veränderungen im Ritual werden mittels kulturspezifischer Handlungsszenarien⁹⁹ herangezogen. Um diese zu kennen, braucht man (historisches) Wissen (kulturelles Kapital im Sinne vom Pierre Bourdieu) und muss sie (für andere) richtig interpretieren (symbolisches Kapital), um sie in konkrete rituelle Ereignisse miteinbeziehen zu können. Diese Prozesse von Erinnern, Interpretieren und Transponieren finden aber nicht nur im Großen (alternative Handlungsrahmen im Ritual, Alternativen für das Ritual) statt, sondern sind charakteristisch für jede singuläre rituelle Handlung. Sie sind ein Nachahmen, ein Wiederholen von etwas, das bereits – wenn vielleicht auch in anderer Form oder einem anderem Kontext – existiert hat (vgl. Ortner 1990: 77; Schechner 2002: 28; Bourdieu 1976).

Ist ein Wissen um Gestaltung, Wirkung und Administration von rituellem Handeln nicht

⁹⁹ Ich möchte allerdings behaupten, dass der Begriff „kulturspezifisch“ in Zeiten globaler medialer Vernetzung inzwischen viel mehr umfasst als lokale, oral tradierte Legenden und religiöse Texte.

Wie kann die Bandbreite von Verhaltensweisen im Ritual erklärt werden?

vorhanden, haben die Akteur_innen nicht den Wunsch, entsprechend dieses Wissens gestalterisch tätig zu werden oder wird das, in die Aushandlungsprozesse eingebrachte symbolische Kapital (obiges Wissen beziehungsweise Kompetenzen, die in diesem Zusammenhang zugesprochen werden) von der Ritualgemeinschaft nicht ausreichend anerkannt, so bleibt noch die Möglichkeit, sich anhand vorgefertigter Skripts zu verhalten. Das Ritual wird so zu einem Handlungspaket, dem sich die Akteur_innen verpflichten (vgl. Humphrey und Laidlaw 1994: 88f).

Letztendlich sind es die Ritual-Teilnehmer_innen selbst, die für sich jene Regeln finden müssen, denen sie folgen möchten. Sie müssen dabei aber immer damit rechnen, dass auch andere ihr Verhalten interpretieren und hinterfragen werden. Agency, als die Fähigkeit die Welt zu verändern, liegt – zumindest langfristig gesehen – nie in der Hand einzelner, sondern in der Verantwortung der ganzen Ritualgemeinschaft, die verändertes Verhalten zunächst akzeptieren, später wiederholen muss, damit daraus neue Skripten entstehen können (vgl. Stausberg 2008: 645; Sax 2008; Langer u.a. 2006: 3).

8 Schluss

Abschließend möchte ich die Erkenntnisse dieser Arbeit zusammenfassen, indem ich zunächst die (ein-)leitende Frage nochmals wiederhole:

Wie kann die große Bandbreite des rituellen Handelns während der Nyakū Jātrā Matayā und insbesondere der zentralen Prozession Matayā erklärt werden?

Die Teilnehmer_innen der Nyakū Jātrā Matayā spiegeln die religiöse Pluralität wie auch Heterogenität der Newar-Gesellschaft wider. Aus buddhistischer Sicht feiert Matayā Buddhas Erleuchtung, indem die Störungen und späteren Huldigungen durch die Māras nochmals – verkörpert durch die Pilger_innen – inszeniert werden. Aus der Hindu-Perspektive spielt das geöffnete Tor zur Yamas Totenwelt eine wichtige Rolle: der Transfer von Gaben an die Verstorbenen, die sich auf der Totenreise befinden, ist zu diesem Zeitpunkt leichter möglich. Abhängig von Kastenhintergrund, persönlicher religiöser Praxis und den Vorgaben des Familienpriesters wird eine der beiden Perspektiven stärker betont.

Von diesen beiden Blickwinkeln leiten sich für die Teilnehmer_innen des Festivals zwei Gründe für eine Partizipation ab: Sie nehmen teil, um für sich oder eine verstorbene, angehörige Person im buddhistischen Sinn religiöses Verdienst anzusammeln. Oder sie versorgen den oder die Verstorbene für die Totenreise mit dem Notwendigsten: Wasser, Nahrung, Licht.

Weiters sorgt Bewusstsein für Tradition verbunden mit sozialem Druck, der durch Residenz in einer bestimmten Lokalität und die Mitgliedschaft in einer bestimmten Lineage oder *guthi* ausgeübt werden kann, dafür, dass wichtige Rollen während der NJM ausgefüllt werden. Insbesondere gilt das während aller Teile des Festivals für Musiker und lokale Helfer_innen, ebenso wie für die dienstleistenden Bajrācārya-Priester, aber auch für die opfernden Frauen während der Gaṇeś Pūjā.

Geschützt durch Masken ist es möglich, Kritik an der Gesellschaft und den herrschenden Eliten zu üben. Zumindest während Matayā kann dabei in eine andere Rolle geschlüpft werden, ohne diese Rolle dabei allzu ernst nehmen zu müssen. Andererseits bietet gerade die große Öffentlichkeit einer Prozession die Chance, von der Norm abweichendes Rollenverständnis sichtbar zu machen und am eigenen Leib vorzuleben.

Kaum eine der Teilnehmer_innen partizipiert alleine, Gemeinschaft ist sehr wichtig. Mit der vollständigen Durchführung einer *pūjā* während einer Prozession ist eine Person überfordert. Der leitende Bajrācārya-Priester wird von weiteren Priestern bei der Vorbereitung des Mandalas und dem Hinterlassen der fünffachen Opfergabe unterstützt. Verwandte und Nachbarn helfen den Trauernden bei der Herstellung der Gaben für die Totenreise und ihrem Opfern während der Prozession. Dieses gemeinschaftliche Handeln wird durch das Tragen uniformer Kleidung öffentlich sichtbar.¹⁰⁰

100 Um kurz noch Turner (1969, 1973) anzusprechen: Immer dort, wo Gemeinsamkeiten (gemeinschaftliches Musizieren, Auftreten als Gruppe) die Unterschiede (verschiedene Kastengruppen beziehungsweise verschiedene religiöse Vorstellungen und Verpflichtungen) in den Hintergrund drängen, ist es möglich, dass im Rahmen kollektiven rituellen Handelns eine tiefe Erfahrung von Gemeinschaft (*communitas*) – auch über Kastengrenzen

Die genannten Motive und Gründe für die Teilnahme sind oft nicht von einander zu trennen. Karnevaleske Ausgelassenheit und fromme Anstrengung kommen bei vielen der Māra-Gruppen zusammen. Für eine verstorbene Person wird aus einer individuell gewichteten Mischung partizipiert, die sich zusammensetzt aus: der Sorge um den oder die Tote, einem Bedürfnis den anderen der teilnehmenden Gemeinschaft zu helfen und dem sozialen Druck, den die Erwartungshaltung der eigenen Kasten- und Residenzgruppe darstellt.

Das konkrete, rituelle Handeln der Teilnehmer_innen bewegt sich zwischen dem Übernehmen vorgefertigter Skripts und dem eigenen Gestalten dieser Handlungen. Indikatoren für vorhandene Gestaltungsspielräume sind dabei folgende: Die Teilnehmer_innen handeln nicht alle in gleicher Weise, es besteht Raum für alternative Handlungsmuster sowie individuelles Handeln. (Sozialer) Druck durch Ritualexpert_innen – im Rahmen der NJM sind das die leitenden Bajrācārya-Priester – beziehungsweise durch die Ritualgemeinschaft, einer bestimmten vorgeschriebenen Handlung zu folgen, ist nicht vorhanden oder nicht ausreichend. Diese Spielräume sind generell größer, wenn individuelles nicht zugunsten von gemeinschaftlichem rituellem Handeln zurückstecken muss.

Gestaltungsmacht beziehungsweise Gestaltungsfähigkeit des Rituals entstehen durch Reflexivität: durch das Hinterfragen von Bedeutung und Funktion des rituellen Handelns sowie einem Bewusstmachen der gestalterischen Prinzipien, der Wirkungsweisen und des Beziehungsgeflechtes innerhalb des Rituals. Diese Gestaltungsfähigkeit setzt den Wunsch gestalterisch tätig zu werden und Wissen um verknüpfte Narrative, religiöse Texte und kulturspezifische Handlungsszenarien voraus. Eine weitere Bedingung ist die Fähigkeit, dieses Wissen für die aktuelle Situation zu nutzen (richtig zu interpretieren) zu können. Notwendig ist zusätzlich die Akzeptanz der Ritualgemeinschaft, welche dieses (Um-)Gestalten nicht unterbindet.

Entsprechend vorgegebener Skripts wird gehandelt, wenn kein eigenes Gestalten von rituellen Handlungen stattfindet, weil die eben genannten Voraussetzungen nicht erfüllt werden: Das Individuum hat nicht den Wunsch, gestalterisch tätig zu werden oder es besteht kein Einblick in die gestalterischen Prinzipien, die Wirkungsweisen und das Beziehungsgeflecht im Ritual. Eigenes Gestalten wird erschwert, wenn kein Wissen um verknüpfte Narrative, religiöse Texte und kulturspezifische Handlungsszenarien vorhanden ist oder die Fähigkeit fehlt, dieses Wissen zu nutzen. Ritualexpert_innen oder die Ritualgemeinschaft können zudem versuchen, Handlungen zu unterbinden, die von bestehenden Skripts abweichen.

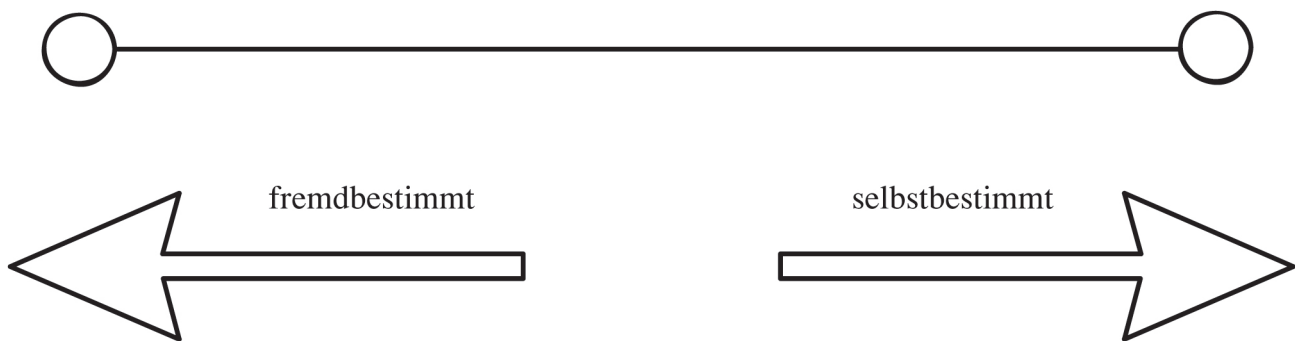
Durch die Kenntnis von weiteren kulturspezifischen Handlungsszenarien und die Fähigkeit dieses Wissen „richtig“ – also für den Rahmen angemessen und die Ritualgemeinschaft nachvollziehbar – zu interpretieren, können neue Handlungsräume entstehen. Wird das konkrete rituelle Handeln, das sich daraus ableitet, wiederholt beziehungsweise nachgeahmt (restored behavior), entstehen auf diese Weise neue rituelle Skripts.

hinweg – entsteht, die das Festival überdauert. Beobachten konnte ich das bei den Musikern, vorstellbar ist es auch bei anderen Teilnehmer_innen-Gruppen, besonders den Māras.

Ich möchte die Aussage von zuvor nochmals wiederholen: *Das konkrete, rituelle Handeln der Teilnehmer_innen bewegt sich zwischen dem Übernehmen vorgefertigter Skripts und dem eigenen Gestalten dieser Handlungen.* Völlig selbstbestimmtes oder vorgefertigtes rituelles Verhalten sind dabei die extremen Pole, die als Ausnahmen zu verstehen sind. Bestimmte Rahmenbedingen stellen die Wirkkräfte dar, die für größere Selbstbestimmung oder einen größeren äußeren Einfluss im rituellen Handeln sorgen, siehe auch folgendes Diagramm:

Rituelles Verhalten
nach Skript

Selbstbestimmtes
rituelles Verhalten



- kodifizierte Handlungsszenarien
- individuelles Handeln durch Expert_innen und/ oder Ritualgemeinschaft unterbunden
- gemeinschaftliches Handeln im Vordergrund

- Reflexivität
- Wunsch nach Gestaltung
- Wissen (verknüpfte Narrative, religiöse Texte und kulturspezifische Handlungsszenarien)
- Fähigkeit dieses Wissen einzusetzen
- alternative Handlungsräume
- individuelles Handeln im Vordergrund

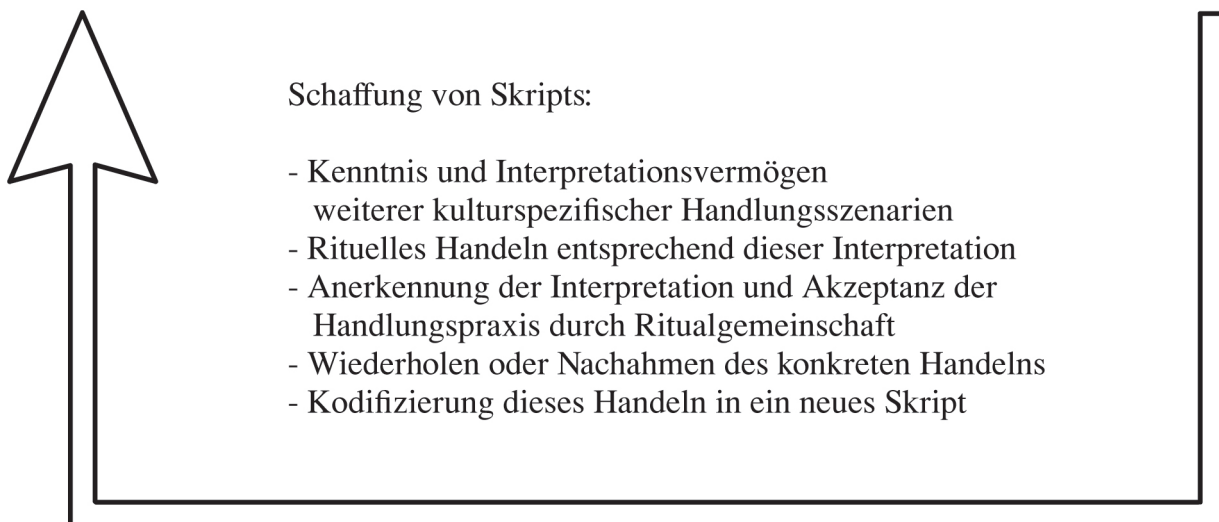


Diagramm 1

Schluss

In dieses Diagramm und in die Schlüsse, welche diesem vorausgingen, sind allerdings nur meine eigenen ethnographischen Beobachtungen im Rahmen der Nyakū Jātrā Matayā sowie die in diesem Text zitierten (Theorie-)Werke eingeflossen. Ob dieses Modell für alle sozialen und religiösen Praktiken haltbar ist, die unter dem Begriff Ritual zusammengefasst werden, muss deshalb an anderer Stelle noch eingehend überprüft werden.

Auch die Darstellung des Festivals und der Menschen, die darin eingebunden sind, darf in dieser Arbeit nicht als abgeschlossen betrachtet werden. Das zugrunde liegende Material, so umfangreich es auch sein mag, umfasst nur einen Teil der zehn organisierenden Lokalitäten. Einige involvierte Gruppen wurden nur bezüglich einiger ausgewählter Aspekte betrachtet: das Dachkomitee zum Beispiel nur hinsichtlich seiner Funktion, wobei die konkrete soziale Praxis seiner Berufung, der gefällten Entscheidungen oder der Kommunikation mit anderen Institutionen und Personengruppen vernachlässigt wurde.

Das Wechselspiel der religiösen und sozialen Praxis auf der Bühne des Alltags sowie verschiedener kalendarischer und lebenszyklischer Rituale ist bei den Newar aufgrund ihrer inneren Heterogenität so komplex, dass ich die Nyakū Jātrā Matayā nicht unbedingt als typisches Beispiel für eine Reihe von ähnlichen Ritualen bezeichnen würde. In der NJM kommen Umstände zusammen, die ich als einmalig betrachten möchte. Das Gleiche gilt für viele andere Beispiele in der Literatur. Wechselt der Schauplatz von einer Newar-Stadt zur nächsten und haben die involvierten Menschen einen anderen Kastenhintergrund, dann kann ein Ritual mit ähnlichem Namen und vergleichbarer Funktion sehr unterschiedliche Formen annehmen.

Berücksichtigt man noch den rasanten Wandel, den Nepal und das Kathmandutal in den letzten Jahrzehnten durchgemacht haben oder besser gesagt immer noch durchmachen, dann sehe ich viele Gelegenheiten für die Beforschung dynamischer Prozesse innerhalb einer lebendigen und sehr heterogenen Newargesellschaft. Eine Analyse der großen öffentlichen Rituale – wie die vorliegende der Nyakū Jātrā Matayā in Pāṭan – würde dazu ohne Zweifel einen wertvollen Beitrag leisten.

9 Quellen

9.1 Literaturverzeichnis

- Anderson, Mary M.
2005 The Festivals of Nepal. New Delhi, Rupa & Co.
- Bajrācārya, Kiran Bhāi / Śākya, Dharmarāj
1994 *lalitpurmā dīpyātrā (matayāḥ)*. *adhyayan pratedan* [Lichtprozession in Lalitpur. Studienbericht] (unveröffentlicht). Lotus Research Center, Lalitpur.
- Bajrācārya, Madan „Sen“
1991 *nekūbājā: chagū adhyayan* In: *nepāhyā lokbājā: nepāḥgāhyā nekū jātrā* (Nepalese Folk Musical Instruments: Horn Festival of the Kathmandu Valley). Kathmandu, Nepalese Folklore Society. S. 26-30.
- Bakhtin, Mikhail Mikhailovich
1984 *Rabelais and His World*. Bloomington, Indiana University Press.
- Ballinger, Thomas O. / Bajrācārya, Pūrṇa Harṣa
1960 *Nepalese Musical Instruments*. In: *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 16 (4). Albuquerque, University of New Mexico. S. 398-416.
- Baumgartinger, Persson Perry
2008 *Lieb[schtean] Les[schtean], [schtean] du das gerade liest...: Von Emanzipation und Pathologisierung, Ermächtigung und Sprachveränderungen*. In: *Liminalis: Zeitschrift für geschlechtliche Emanzipation*. Vol. 2008_02. S. 24-39.
[Zugriff: 11.05.2011]
http://www.liminalis.de/2008_02/Liminalis-2008-Baumgartinger.pdf
- Beer, Bettina
2008 *Systematische Beobachtung*. In: Beer, Bettina (Hg.): *Methoden ethnologischer Feldforschung*. Berlin, Reimer Verlag. S. 167-190.
- Bernard, Harvey Russell
2002 *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. Oxford, AltaMira Press.
- Bernède, Franck
1997 *Music and identity among Maharjan farmers: The Dhimay Senegu of Kathmandu*. In: *European Bulletin of Himalayan Research*, Vol. 12-13. Paris, London, Heidelberg. S. 21-56.
- Bilu, Yoram
1988 *The Inner Limits of Communitas: A Covert Dimension of Pilgrimage Experience*. In: *Ethos*, Vol. 16 (3). Oxford, Blackwell Publishing. S. 302-325.
- Bourdieu, Pierre
1976 *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.

- Buß, Johanna
2006 Preta, Piṭṛ und Piśāca. Rituelle und mythische Totenbilder im Pretakalpa des Garuḍapurāṇa, dem Garuḍapurāṇasāroddhāra und der Pretamañjarī. Dissertation, Universität Heidelberg.
- 2007 Gieriger Geist oder verehrter Vorfahr? Das „Doppelleben“ des Verstorbenen im newarischen Totenritual. In: Assmann, Jan / Maciejewski, Franz / Michaels, Axel (Hg.): Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich. Göttingen, Wallstein Verlag. S. 181-198.
- Collier, John Jr. / Collier, Malcolm
1986 [1967] Visual anthropology: photography as a research method. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Dayal, Har
1932 The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. London, K. Paul, Trench, Trubner.
- Deep, Dhruba Krishna
2007 The Nepal Festivals: Artikels on Nepalese Arts, Culture and Deities. Kathmandu, Ratna Pustak Bhandar Verlag.
- Derrida, Jacques
1976 Of Grammatology. Baltimore/London, Johns Hopkins University Press.
Original: De la grammatologie, 1967, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Drewal, Margaret Thompson
1992 Yoruba ritual: performers, play, agency. Bloomington, Indiana University Press.
- Ellingson, Ter
1990 Nasa: dya:, Newar God of Music. A Photo Essay. In: Selected Papers in Ethnomusicology, Vol. 8. University of California, Los Angeles. S. 221-272.
- Feichtinger, Walter
2009a Matayā 2008: Buddhistische Prozession der Newar in Pāṭan. Unveröffentlichte Seminararbeit, Universität Wien.
- 2009b The events of Nyaku Jatra Mataya – seen through the eyes of an outsider. In: *lumanti pau* (Smārikā 1129/2066). Smārikā Prakāśan Ap Samiti, Pāṭan. S.71-72.
- Flick, Uwe
2004 [2000] Triangulation in der qualitativen Forschung. In: Flick, Uwe / Kardorff, Ernst von / Steinke, Ines (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbeck, Rowohlt Verlag. S. 309-318.
- Friebertshäuser, Barbara / Langer, Antje
2010 [1997] Interviewformen und Interviewpraxis. In: Friebertshäuser, Barbara / Langer, Antje / Prengel, Annedore (Hg.): Handbuch Qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft. Weinheim/München, Juventa Verlag. S. 437-456.

Gaenszle, Martin

2000 Origins and Migrations: Kinship, Mythology and Ethnic Identity among the Mewahang Rai of East Nepal. Kathmandu, Mandala Book Point.

Gaida, Anne-Kathrin

2009 Das Konzept "Ritualtransfer". [Zugriff: 14.11.2010]
<http://webreligion.wordpress.com/2009/06/12/das-konzept-ritualtransfer/>

Geertz, Clifford

1973 The Interpretation of Cultures: Selected Essays. New York, Basic Books.

Gell, Alfred

1998 Art and Agency: An Anthropological Theory. Oxford, Clarendon.

Gellner, David N.

1991 Ritualized devotion, altruism, and meditation: The offering of the Guru Maṇḍala in Newar Buddhism. In: Indo-Iranian Journal, Vol. 34 (3). Leiden, Brill. S. 161-197.

1992 Monk, Householder and Tantric Priest: Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual. Cambridge University Press.

1998 Living with Newar Buddhists: Some Personal Reflections. In: Lumbini Journal, Vol. 1/1. Berkshire, Lumbini Nepalese Buddha Dharma Society.
[Zugriff: 14.12.2010]
http://www.lumbini.org.uk/may_1998_5.html

Gellner, David N. / Quigley, Declan (Hg.)

1995 Contested Hierarchies: A Collaborative Ethnography of Caste in the Kathmandu Valley, Nepal. Oxford, Clarendon Press.

Gennep, Arnold van

2005 [1909] Übergangsriten. Frankfurt a. M., Campus Verlag.
Original: Les rites de passage. Paris, Emile Nourry.

Giddens, Anthony

1979 Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis. London, MacMillan.

1990 The Consequences of Modernity. In: Calhoun, Craig/ Gerteis, Joseph/ Moody, James/ Pfaff, Steven/ Virk, Indermohan (Hg.): Contemporary Sociological Theory. Second Edition. Oxford, Blackwell. S. 243-256.

Gladigow, Burkhard

2004 Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale. In: Stausberg, Michael (Hg.): Zoroastrian Rituals in Context. Leiden, Brill. S. 57-76.

Glauche, Johannes W.

1995 Der Stupa: Kultbau des Buddhismus. Köln, DuMont Buchverlag.

- Goffman, Erving
1959 The Presentation of Self in Everyday Life. New York, Anchor Books.
- Goswami, Bijoya (Übers.)
2001 Lalitavistara [Englische Übersetzung mit Kommentaren]. Kolkata, The Asiatic Society.
- Grimes, Ronald L.
1988 Ritual Criticism and Reflexivity in Fieldwork. In: Journal of Ritual Studies, Vol. 2 (2). University of Pittsburgh. S. 217-239.

1995 Beginnings in Ritual Studies. Columbia, University of South Carolina Press.
- Gstöhl, Florian
2008 Die Baha-Cha-Hilegu. Unveröffentlichte Seminararbeit, Universität Wien.
- Gurung, Kishor
1993 What is Nepali Music? In: Himal: Himalayan Magazine, Vol. 6 (6). Hiratal Association, Lalitpur. S. 8-11. [Zugriff: 21.12.2010]
<http://www.docstoc.com/docs/19877966/NRs-40-DM-9-IHs--25-4-Nu-30-US>
- Gutschow, Niels
1982 Stadtraum und Ritual der newarischen Städte im Kāṭhmāṇḍu-Tal: eine architekturanthropologische Untersuchung. Stuttgart, Kohlhammer Verlag.

1997 The Nepalese Caitya: 1500 years of Buddhist votive architecture in the Kathmandu Valley. Stuttgart, Menges Verlag.
- Gutschow, Niels / Michaels, Axel
2005 Handling Death. The Dynamics of Death and Ancestor Rituals Among the Newars of Bhaktapur, Nepal. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- Gyawali, Ramesh
2004 Matayā: a study. Post Graduate Diploma Thesis in Buddhism Studies (unveröffentlicht). Kathmandu, Tribhuvan University.
- Houseman, Michael
2002 Dissimulation and simulation as forms of religious reflexivity. In: Social Anthropology, Vol. 10 (1). Cambridge, European Association of Social Anthropologists. S. 77–89.
- Houseman, Michael / Severi, Carlo
1998 Naven or the other Self. Leiden, Brill.
- Humphrey, Caroline / Laidlaw, James
1994 The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship. Oxford, Clarendon Press.

- Iswaranand
1995 A Concise Dictionary Newar – English. [Editiert von Iswaranand Sresthacharya]
Kathmandu, Pilgrims Book House.
- Jha, Hemanta K.
1996 Hindu-Buddhist Festivals of Nepal. New Delhi, Nirala Publications.
- Johnson, Mark [Pseudonym von Mark A. Pickett]
2004 Cleansing the city: festivals of the monsoon. In: Voice of Bhakti, Vol. 3 (2).
Kathmandu. [Zugriff: 21.12.2010]
<http://www.bhaktivani.com/volume3/number2/cleansing.html>
- Jośī, Satya Mohan
2003 Legends of Lalitpur and Related Tales. Lalitpur, Lok Sahiya Parishad.
- Krüger, Oliver / Nijhawan, Michael / Stavrianopoulou, Eftychia
2005 „Ritual“ und „Agency“: Legitimation und Reflexivität ritueller Handlungsmacht.
In: Harth, Dietrich und Michaels, Axel (Hg.): SFB 619: Forum Ritualdynamik;
Bd. 14. Universität Heidelberg. [Zugriff: 21.12.2010]
<http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/ojs/index.php/ritualdynamik/article/viewFile/356/340>
- Langer, Robert / Lüddeckens, Dorothea / Radde, Kerstin / Snoek, Jan
2006 Transfer of Ritual. In: Journal of Ritual Studies, Vol. 20 (1). University of
Pittsburgh. S. 1-10.
- Lawson, E. Thomas / McCauley Robert N.
1990 Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture. Cambridge, Cambridge
University Press.
- Lehmann, Arthur C. / Myers, James E.
1996 Magic, Witchcraft, and Religion: An Anthropological Study of the Supernatural.
Toronto, Mayfield Publishing.
- LeVine, Sarah / Gellner, David N.
2005 Rebuilding Buddhism: The Theravada Movement in Twentieth-Century Nepal.
Cambridge, Harvard University Press.
- Levy, Robert I.
1990 Mesocosm: Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in
Nepal. Berkeley, University of California Press. [Zugriff: 21.12.2010]
<http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6k4007rd/>
- Lewis, Todd T.
1998 Growing Up Newar Buddhist: Chittadhar Hridaya's Jhī Macā. In: Skinner,
Debra / Pach, Alfred / Holland, Dorothy C. (Hg.): Selves in Time and Place:
Identities, Experience, and History in Nepal. Lanham, Rowman & Littlefield.
S. 301-320.
- 2000 Popular Buddhist Texts from Nepal: Narratives and Rituals of Newar Buddhism.
Albany, State University of New York Press.

Quellen

- Lienhard, Siegfried
1999 Diamantmeister und Hausväter: Buddhistisches Gemeindeleben in Nepal. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Locke, John K.
1980 Karunamaya: The Cult of Avalokitesvara-Matsyendranath in the Valley of Nepal. Kathmandu, Sahayogi Verlag.
- Löwdin, Per
1998 Food, Ritual and Society: A Study of Social Structure and Food Symbolism among the Newars. Kathmandu, Mandala Book Point.
- Maharjan, Ashesh
2008 Neku Jatra-Mataya: Patan's Festival of Lights. In: ESC Magazine, Ausgabe Oktober 2008 (Festive Delicacies). Lalitpur, ESC Media. [Zugriff: 21.12.2010] http://www.ecs.com.np/feature_detail.php?f_id=118
- Michaels, Axel
2005 Saṃkalpa: The Beginnings of Ritual. In: Gengnagel, Jörg / Hüsken, Ute / Raman, Srilata (Hg.): Words and Deed: Hindu and Buddhist Rituals in South Asia. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag. S. 45-64.
- Nepalese Folklore Society
1991 *nepāhyā lokbājā: nepāḥgāhyā nekū jātrā* (Nepalese Folk Musical Instruments: Horn Festival of the Kathmandu Valley). Nepalese Folklore Society, Kathmandu.
- NL
Newari Lexicon des Nepal Bhasha Dictionary Committee. [Zugriff: 12.01.2011] http://www2.pair.com/webart/mysqllex/ntr_sword.html
- Ortner, Sherry
1990 Patterns of History: Cultural Schemas in the Foundings of Sherpa Religious Institutions. In: E. Ohnuki-Tierney: Culture Through Time. Stanford University Press. S. 57-93.
- Owen, Bruce M.
1989 The Politics of Divinity in the Kathmandu Valley: The Festival of Bungadya/Rato Matsendranath. PhD thesis, Colombia University.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna
2008 Zerbricht Nepal an seiner Multiethnizität? In: Nepal Information Nr. 101 (2). Universität Bielefeld. S. 3-8. [Zugriff: 16.04.2011] http://www.uni-bielefeld.de/%28de%29/tdrc/ag_sozanth/downloads/Pfaff_Zerbricht_Nepal.pdf
- Pickett, Mark A.
2004 Caste and Kingship in the Newar City of Lalitpur. Dissertation, Kathmandu, Tribhuvan University.
- 2005 Ritual Movement in the City of Lalitpur. In: Contributions to Nepalese Studies, Vol. 32 (2). Kathmandu, Centre for Nepal and Asian Studies. S. 243-265.

- Rappaport, Roy A.
1998 Ritual und performative Sprache. In: Bellinger, Andréa / Krieger, David (Hg.):
Ritualtheorien: Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden, VS Verlag für
Sozialwissenschaften. S. 191-210.
- Regmi, Mahesh Chandra
1976 Landownership in Nepal. Los Angeles, University of California Press.
- Riaz, Ali / Basu, Subho
2007 Paradise lost? State Failure in Nepal. Plymouth, Lexington Books.
- Śākya, Maṅik Ratna
2008a Historical Background of Mataya. In: Nyaku Jātrā Matayāḥ Sācālan Samiti
2065: Smārika. Bubahāl, Lalitpur. S. 72.
- 2008b *kr̥ṣṇadegaḥyā śilālekh* (Inscription of Krishna Temple). Lalitpur, Lokeśvar
Prakāśan.
- Sanjek, Roger
1990 A Vocabulary for Fieldnotes. In: Sanjek, Roger (Hg.): Fieldnotes. The Makings
of Anthropology. Ithaca/ London, Cornell University Press. S. 92-121.
- Sax, William
2008 Agency. In: Kreinath, Jens / Snoek, Jan / Stausberg, Michael (Hg.): Theorizing
Rituals. Vol. 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts. Numen 114-1. Leiden,
Brill. S. 473-481.
- Schechner, Richard
2002 Performance Studies: An introduction. New York, Routledge.
- 2006 Performance Studies: An introduction. Second Edition. New York, Routledge.
- Shakya, Bajra Raj / Bajracharya, Shanta Harsa
1993 Newar Buddhist Culture: A Concept. Paper of the “Newa Buddhist Culture
Preservation seminar” in 1993. Lotus Research Center, Lalitpur.
[Zugriff: 21.12.2010]
<http://www.aioiyama.net/lrc/papers/nbcp-ppr-1.html>
- Severi, Carlo
2002 Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language. In:
Social Anthropology Vol. 10 (1). Cambridge, European Association of Social
Anthropologists. S. 23–40.
- Sharma, Nutan Dhar (nūtandhar śārmā)
2008 *mata yā (dīp yātrā)* In: Amalekh. 18. August 2008. Lalitpur. S.3.
- Shastri, Shanti Bhikshu (Übers.)
1984 Lalitavistara [Übersetzung in Hindi]. Lucknow.

- Shih, Upasaka Tao-tsi (Übers.) / French, Frank G. (Hg.)
2001 The Sutra of Bodhisattva Ksitigarbha's Fundamental Vows. [Ursprüngliche Übersetzung Sanskrit – Chinesisch: Śikṣānanda. Übersetzung Chinesisch – Englisch: Upasaka Tao-tsi Shih] New York/San Francisco/Toronto, Sutra Translation Committee of U.S. and Canada. [Zugriff: 14.04.2011]
<http://www.sinc.sunysb.edu/clubs/buddhism/ksitigarbha/content.html>
- Slusser, Mary S.
1982 Nepal Mandala: A Cultural Study of the Kathmandu Valley. Vol. 1: Text. Princeton, University Press.
- Smārikā 1113
1993 *dīp yātrā (śṛṅga bherī jātrā): sthānīya jantāmā "matayāḥ" nāmale praśiddha jātrā: smārikā 2050*. Eigenverlag Prakāśan Samiti, Saugal, Lalitpur.
[Souvenirheft der Lokalität Saugal anlässlich der Nyakū Jātrā Matayā 1993]
- Smārikā 1115
1995 *nyakū jātrā matayāḥ (śṛṅga bherī dīpyātrā): smārikā 2052*. Eigenverlag Maṅgaḥ Matayāḥ Byabstha Samiti, Lalitpur.
[Souvenirheft der Lokalität Maṅgaḥ anlässlich der Nyakū Jātrā Matayā 1995]
- Smārikā 1128
2008 *nyakū jātrā matayāḥ 1128/2065: smārikā*. Eigenverlag Bhābahāl, Bubahāl, Lalitpur.
[Souvenirheft des Bubahāl anlässlich Nyakū Jātrā Matayā im Jahre 2008]
- Stausberg, Michael
2008 Reflexivity. In: Kreinath, Jens / Snoek, Jan / Stausberg, Michael (Hg.): Theorizing Rituals. Vol. 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts. Numen 114 (1). Leiden, Brill. S. 627-646.
- Tiwari, Sudarshan Raj
2006 Transforming Patan's Cultural Heritage into Sustainable Future: Case Studies of the Past and the Present. In Nadarajah, M. / Yamamoto A. T. (Hg.): Urban Crisis: Culture and the Sustainability of Cities. Japan, United Nation University Press.
[Zugriff: 18.05.2011]
<http://kailashkut.com/cultureincitiespatan.pdf>
- Toffin, Gérard
2007 Newar Society: City, Village and Periphery. Himal Books, Lalitpur.
- Turner, Victor
1973 The Center out there: Pilgrim's Goal. In: History of Religions, Vol. 12 (3). University of Chicago Press, Chicago.
- 2005 [1969] Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt, Campus Verlag.
Original: The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. New York, PAJ Publications.

- Vaidya, Karunakar
1986 Buddhist Traditions and Culture of the Kathmandu Valley. Kathmandu, Shajha Prakashan Verlag.
- Vajracarya, Dhanavajra / Malla, Kamal P.
1985 The Gopalarajavamsavali. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
- Vajracharya, Kiran Bhai / Vajracharya, Anil Bir (Hg.) / Shakya, Min Bahadur (engl. Text)
1998 A Booklet on The Material Used in the Worship Rituals. Lalitpur, Vishwa Shanti Library.
- Wegner, Gert-Matthias
1988 The Nāykhībājā of the Newar Butchers. Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- Wright, Daniel (Hg.)
1996 [1877] History of Nepal. New Delhi, Asian Educational Services.
- Yoshizaki, Kazumi
2006 Eyes of 3,400 Caityas in the Kathmandu Valley. In: The Kathmandu Valley as a Water Pot: Abstracts of research papers on Newar Buddhism in Nepal. Kurokami Library, Kumamoto. S. 12-14. [Zugriff: 21.12.2010]
www.jn-net.com/yoshizaki/ronbun/NewarBuddhism.pdf

9.2 Internetquellen

- URL1 <http://rclalitpur.com.np/mataya.html> [Zugriff: 21.12.2010]

9.3 Bildquellen

Walter Feichtinger (im Rahmen der Forschung 2008 und 2009):

Abbildungen 4.01, 4.02, 4.03, 5.01, 5.02, 5.03, 5.04, 5.06, 5.07, 5.08, 5.09, 5.10, 5.11, 5.12, 5.13, 5.14, 5.15, 5.16, 5.17, 6.01, 6.02, 6.03, 6.04, 6.05, 6.07, 6.08, 6.12, 6.13, 6.18, 6.20, 6.22, 6.29, 6.31, 6.33, 6.35, 6.36, 6.40

Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde, Universität Wien (im Rahmen der Exkursion „Religiöse Traditionen der Newar“ 2008):

Abbildungen 5.05, 6.09, 6.10, 6.11, 6.14, 6.15, 6.16, 6.17, 6.19, 6.21, 6.23, 6.24, 6.25, 6.26, 6.27, 6.28, 6.30, 6.32, 6.34, 6.37, 6.38, 6.39

Rāju Śākya, Pāṭan (im Rahmen der Nyakū Jātrā Matayā 2010):

Abbildung 6.06

9.4 Interviews und Gespräche 2008:

- DV Interview am 23. August 2008 mit Dīpak Vajrācārya, Vizepräsident der Bajrācārya Pujāvidhi Adhyayan Samiti und aktiver Vajrācārya-Priester.

Quellen

- GMV Interview am 23. August 2008 mit Gautam Muti Vajrācārya, Mitglied des Bubahāḥ, Präsident der Bajrācārya Pujāvidhi Adhyayan Samiti (Pujā Schule in Nyākhāchuk, Pāṭan), aktiver Vajrācārya-Priester.
- NDS Interview am 27. August 2008 mit Nūtan Dhar Śarma M.A., Herausgeber der Zeitschrift Amalekh, Lālītpur.
- RM Gespräche und Interviews mit Rabinā Maharjan (mit einigen Kommentaren ihres Bruders Bikeś) im August 2008.

9.5 Interviews und Gespräche 2009:

- AS Gespräch mit Ajayā Śākya am 20.07.2009, Mitglied des Okubahāl.
- BLM Reihe von Gesprächen im Juli und August 2009, sowie Interview am 16.08.2009 mit Bhāī Lal Maharjan, Mitglied des lokalen Organisationskomitees in Haugaḥ.
- IMD Interview am 29.07. und Gespräch mit Indra Māyā Dāgol und Nachbarinnen am 06.08.2009: Köchin am GTZ compound, Sanepa, Pāṭan.
- MBS Interview mit Min Bahādur Śākya am 02.08.2009, buddhistischer Gelehrter und Direktor des Nagarjuna Institute of Exact Methods.
- NG Interview mit Niels Gutschow am 08.08.2009, Architekturhistoriker, Indologe. Mitarbeiter des „Patan Conservation and Development Programme“, 1992-93.
- OPB Gespräche und Interviews zwischen 28.07. und 23.08.2009 mit Om Prakās Bista, Chetrī aus Koteśvar, zum Teil gemeinsam mit dessen Freund Rāju Śākya aus Buṅmatī.
- RS Interview am 24.08.2009 und eine Reihe von Gesprächen Rāju Śākya, Statuenmacher und Mitglied des Okubahāl. 2009 als Musiker in Haugaḥ, 2010 als *nyakū* Lehrer im Okubahāl aktiv.
- SA Gespräche, Interviews und Arbeitssitzungen zwischen 30.07. und 20.09.2009 mit Saritā Āwāle: Master in Buddhism Studies, Fremdenführerin und Betreiberin einer Pension (home-stay) in Gwārko, Pāṭan.
- SM Interview am 01.09.2010 und Reihe von Gesprächen zwischen Juli und September 2009 mit Sayāl Maharjan, Musiker und freiwilliger Helfer der NJM aus Haugaḥ.
- SMJ Interview am 04.08.2009 mit Satya Mohan Jośī, Chancellor der Nepal Bhasa Academy in Kirtipur, Folklorist und Kulturexperte.
- TMS Interview mit Tārā Muni Śākya am 29.07.2009, Angehöriger einer Verstorbenen, für die 2009 an Matayā teilgenommen wurde.

Anhang A: Śṛṅgabherī Story in the Lakṣacaitya Vrata

Zusammengefasst von Kāśīnāth Tamot am 7. September 2009, editiert von Walter Feichtinger

Once I heard this: When Buddha Śākyamuni was residing at Grddhakūṭa in Rājagṛha, Śāriputra asked him to tell the story about those, who had been liberated through *caitya* worship along with playing different musical instruments including the horn instrument. The god told the following story:

Once there was a King Svarṇaketu reigning in Svarṇavati city with his wife Queen Hiraṇyavatī. Their eldest son (among five), Puṣpaketu, went to Bandhumati to listen to instructions given by Vipāśvī Buddha. When asking him about liberation through the service to *caitya(s)*, the Buddha told about the importance of *caitya* worship:

If one circumambulates *caityas* during the months of *śrāvana* or *kārtika* while blowing the horn instrument and others, one acquires happiness and prosperity in this life and will be born in a good family in the next life. If one goes in circumambulation blowing the horn instrument in the name of a deceased member of family, she/he will be free from misfortune and will have good fortune. If one goes to *triratna* reciting in front of the *caitya*, she/he will be enlightened with wisdom etc. Vipāśvī Buddha then told the story of liberation after having played the horn instrument:

King Siṃhaketu of Śaśipatṭina city used to go hunting and killed many wild beasts and birds. His wife Queen Sulakṣaṇī requested the king not to kill creatures, but to go to *triratna* and worship *caitya(s)* instead. The king did not heed on her words and died in course of time. The queen went *satī*.

Queen Sulakṣaṇī was reborn as a Brahman girl named Rupavatī while the king Siṃhaketu was born as a buffalo in the Brahman's household in Śaśipatṭina city. Rupavatī nursed the family's buffalo very well. While grazing it, Bodhisattva Supāraga appeared and reminded Rupavatī that the buffalo was her former husband. He further predicted that the buffalo will be killed by wild animals. After that incident she should build a *caitya* out of sand, place the bones of the dead buffalo within and worship the *caitya* by pouring water with one horn and blow the other one. One day, the buffalo was killed by wild beasts. Rupavatī took action according to the words of Supāraga Bodhisattva. One day while worshipping the sand *caitya* this way, a *ratna caitya* appeared in the sky. Rupavatī entreated it. Strangely, the *ratna caitya* came down and merged with the sand *caitya*. The one made of sand became absorbed by *ratna caitya*. Around the *caitya* appeared the courtyard of a Buddhist monastery. Then a baby came out of the horn, that was blown by the girl Rupavatī. The baby became bigger and changed into a man. Rupavatī asked him, who he was. The boy told the whole story of their former birth and expressed his gratitude for the rescue due to her virtue and by blowing the horn. By hearing this Rupavatī became glad that she got her long departed husband back due to the *caitya* worship. Then the person that came out of the horn

recited *tārā stotra* in front of the *caitya* and blew the horn.

The tone of the horn spread over the whole city of Śāśipatṭina and the citizens came to see. Asking Rupavatī about the person, she told the whole events of her birth and about what has been told by Supāraga Bodhisattva. Recognizing these events, the citizens took them to their palace and consecrated them as King Bhadraśṛṅga and Queen Rupavatī. The king told to the people that he has been rescued from the pain of the hell due to virtuous work of his wife.

This has been told by Vipāśvī Buddha to the prince Puṣpaketu. He returned to his city Svarṇapura and informed all about the story told to him by the Buddha. King Svarṇaketu and Queen Hiranyavatī ruled well over their city state, worshiping the *caityas* of their country.

Quellen:

Bajrācārya, Badrī Ratna

1974 *śṛṅga bherī (nekū pvīkegu khā)*. Kathmandu, Ratna Devī Mānādhara.

Ohne Verfasserangabe

o.J. *lakṣa caitya vrata śṛṅga bherī kathā*.

[Handschrift etwa 400 Jahre alt, Sprache: Sanskrit, Schrift: Prachalit]

DP No. 3804. Āsā Archiv (Āsā Saphū Kūthī), Kathmandu

Anhang B: The Tradition of Blowing the Horn at Svayambhū

Zeitungsartikel von Sugat Ratna Sindurakar. In: Desaymaru Jhyāḥ, 6. August 2009
Übersetzt von Kāśīnāth Tamot am 10. September 2009, editiert von Walter Feichtinger

Among Mahāyāni Vajrayāni Buddhists there is a tradition of blowing the horn instrument at the great caitya of Svayambhū in the name of a deceased family members that died that year. The blowing of the horn is done from the first lunar day of Guṃlā (Śrāvaṇa) until the first lunar day of Yaṃlā (Bhādra). The worship is done by a Buddhācārya of Svayambhū who speaks a Saṃkalpa (solemn vow) and presents a worship plate including food for the music players. The purpose of playing the horn is to free the deceased person from trouble and ensure a good situation [in the afterlife or next life].

My father died on Saturday, February 21st 2009, so I traveled to Svayambhū on Friday, July 31st 2009. First I worshiped the drums and horns that were kept in the rest house in front of the Amitābha Tathāgata shrine of Svayambhū. I offered 300 rupees in modern rate to the Buddhācārya as dakṣiṇā and further 50 rupees while worshiping the instruments.

After completing this worship, the Buddhācārya of Svayambhū started to recite hymns at about 7:30 a.m. Then boys blew horns, played drums and forwarded to circumbulate the great caitya of Svayambhū, Shantipur, Hāratīmātā, Vasundharā and other deities. They were followed by devotees with incense sticks lit in their hands. After circumbulating the deities of Svayambhū the ceremony ended by returning to the rest house where the instruments are kept. It is a speciality of Newar philosophy that families do something with good intention for their favorite deceased ones so they don't have to suffer pain in their world but will be liberated.

Quellen:

Sindurakar, Sugat Ratna

2009 *guṃlā lacchiyaṃkaṃ nyakū purkeguyā maketva* [Importance of blowing the horn during the whole month of Śrāvaṇa]. In: *Desaymaru Jhyāḥ*. Vol. 16:9. 6. August 2009 (N.S. 1129, Guṃlāgā 1)

Anhang C: Prozessionsrouten und Organisationszyklus

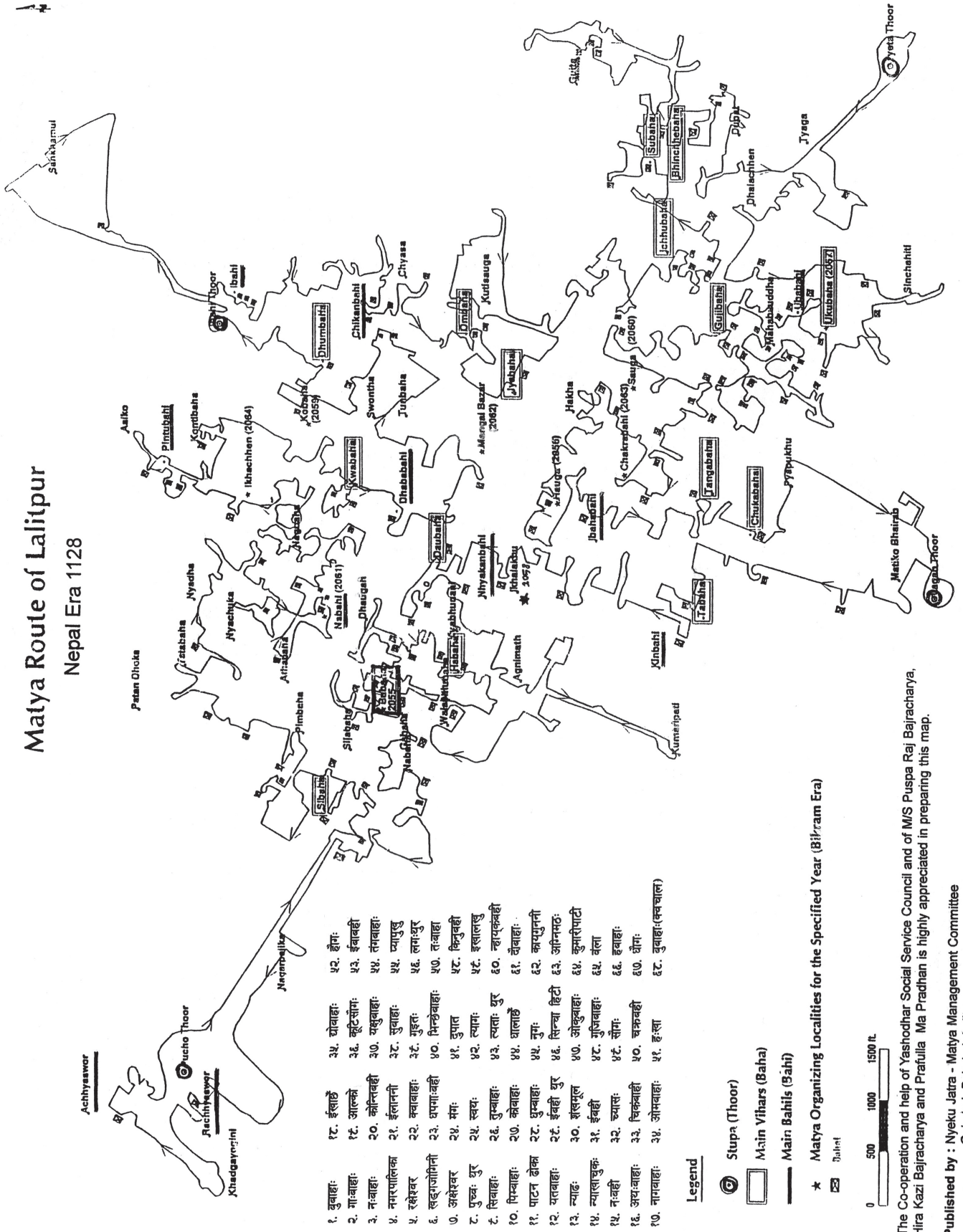


Abbildung C1: Streckenkarte der Prozessionen Matayā und Bogī in Pāṭan aus dem Jahre 2008 (N.S. 1128) sowie Liste von 67 Newar-Klöstern (bahā und bahī) entlang der Route. Quelle: Souvenirheft des Bubahāl 2008 (Smārika 1128).

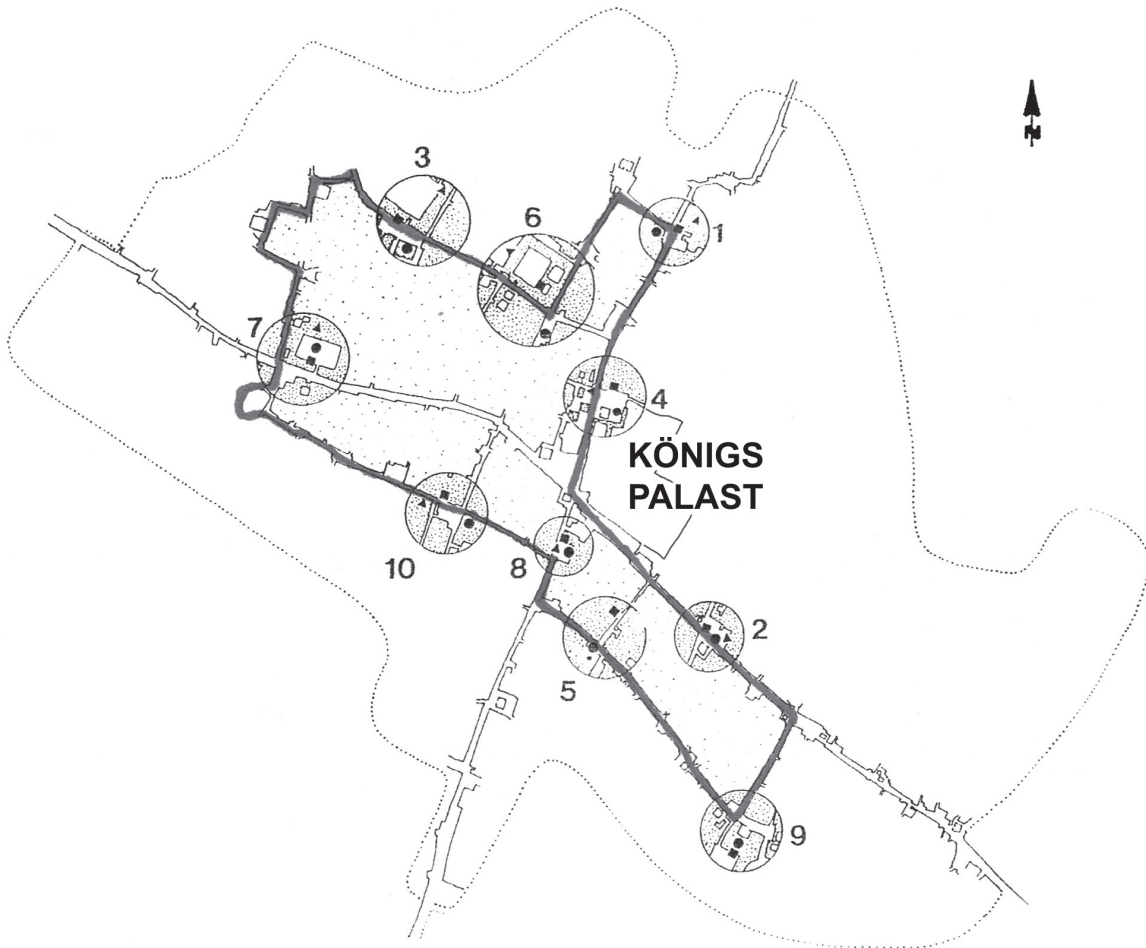
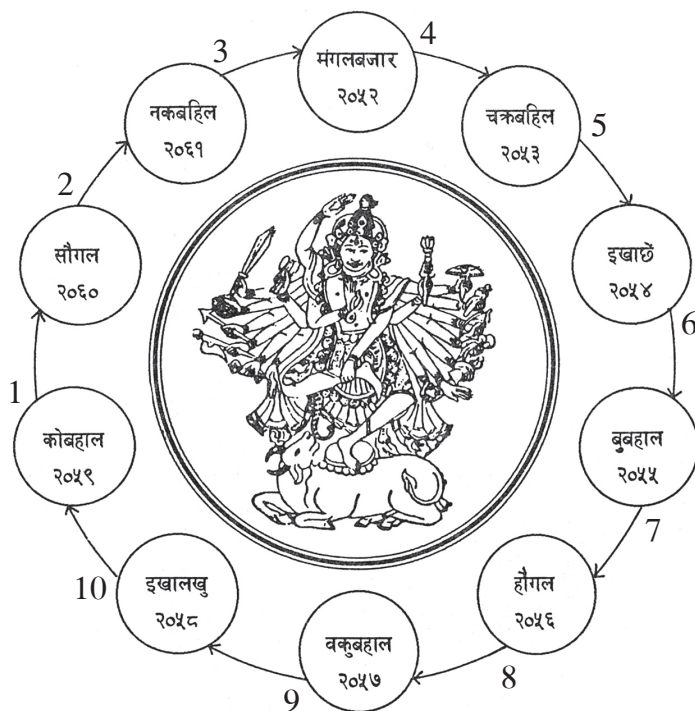


Abbildung C2: Streckenkarte der Nyakū Jātrā und Gaṇeś Pūjā in Pāṭan sowie die Lage der zehn organisierenden Lokalitäten. Quelle: Souvenirheft Saugal 1993 (Smārika 1113)
 Originalkarte: Patan Conservation and Development Programme
 Ergänzungen (Königspalast, Route): Walter Feichtinger



Organisationszyklus:

Nr.	Lokalität	Jahr (B.S.)	Jahr (C.E.)
1	Kobahāl	2049 2059	1992 2002
2	Saugal	2050 2060	1993 2003
3	Nakbahil	2051 2061	1994 2004
4	Maṅgalbajār	2052 2062	1995 2005
5	Cakrabahil	2053 2063	1996 2006
6	Ikhāchē	2054 2064	1997 2007
7	Gāḥbahāl	2055 2065	1998 2008
8	Haugal	2056 2066	1999 2009
9	Okubahāl	2057 2067	2000 2010
10	Ikhālkhū	2058 2068	2001 2011

Abbildung C3: Organisationszyklus der Nyakū Jātrā Matayā 2052-61 B.S.
 Quelle: Souvenirheft Maṅgal 1995 (Smārika 1115), Ergänzungen (Nummern): Walter Feichtinger

Anhang D: Glossar

Die erklärten Begriffe sind Newari (New.), außer sie sind anders gekennzeichnet:

Skt. = Sanskrit; Nep. = Nepali

ācāryabhiṣeka (Skt.): die Weihe zum tantrischen Priester: Lebenszyklus-Ritual der Bajrācārya; notwendig um als *purohit* zu arbeiten.

ākḥāḥchē: Haus (*chē*) für (musikalisches) Training (*ākḥāḥ*)

arghya (Skt.): Wasser im rituellen Kontext, Wasser-Opfer

Aśoka: herrschte im 3. Jh. v. Chr. über den indischen Subkontinent, wichtige Schlüsselfigur in der Ausbreitung des Buddhismus

Bāḍegāṃju: Dorf südlich von Pāṭan; Pilgerstätte des *budhabārdayaḥ*

bahā cha hilegu: Prozession in Kīrtipur, bei der alle *caityas* und *vihāras* besucht werden; große Ähnlichkeiten zu Matayā

bājā: Gruppe von Instrumenten, die gemeinsam gespielt werden

bājā guthi: Vereinigung, die dem Training und der öffentlichen Aufführung eines bestimmten Instrumenten-Ensembles gewidmet ist

Bajrācārya: Kaste buddhistischer Priester, abgeleitet von *vajra ācārya* (Skt.), Vajra-Meister

bāṃsurī khala (*bay bājā khala*): häufigste Musikguthi der *Jyāpu* inkl. eigener Räumlichkeiten

bay bājā: Musikensemble von Querflöten (*bay* bzw. *bāṃsurī*) und Begleitinstrumenten

betāchī: silberner Kopfschmuck, von *Bajrācārya* während bestimmter Rituale getragen

Bhairāv(a): zornvolle Manifestation von Śiva, wichtige Schutzgottheit

Bhaktapur: eine der drei alten Königsstädte der Malla, östlich von Pāṭan gelegen

bhūsyāḥ: Paarbecken, das zu *dhime bājā* gehört

Bodhisattva (Skt.): wörtlich: Erleuchtungswesen; jene die Buddhaschaft anstreben, um sie besten aller Wesen einzusetzen

Bogī (*bvagī*): Newari Abwandlung von *buddha gūt(a)* (Skt.), Buddha-Lied. *bogī vanegu*, das Gehen und Singen von buddhistischen Hymnen

Buddha Jayantī: örtliche Variante des Vesākh-Festes, das die Geburt (*jayantī*) und Erleuchtung von Buddha feiert; 1926 mit der Verbreitung des Theravāda Buddhismus in Nepal aufgekommen

buddhamārga: Pfad (Lehre) von Buddha

buddhamārgī: Person, die dem Pfad von Buddha folgt

Budhabārdayaḥ: wörtlich: Mittwochs-Gott; *stūpa* in *Bāḍegāṃju*; wichtiger Pilgerort für Newar-Buddhisten

Buṇmatī (Bungamati): Dorf südlich von Pāṭan; Pilgerstätte des *Būgadyaḥ*

Būgadyaḥ: wörtlich *būga*-Gott; Tempel von *Karuṇāmaya-Matsyendranāth* in *Buṇmatī caitya* (Skt.), *cībhāḥ* (New.): buddhistischer Motiv-Bau, kleinere Variante eines *stūpa*

cali: wörtlich: schnell geschlagen(e Trommel); Musikstück, das während des Gehens bei der *Nyakū Jātrā* vom *damokhim bājā* und *naubājā* Ensemble gespielt wird

Cāpāgāū: Dorf südlich von Pāṭan

Citrakār: Maler-Kaste der Newar; fertigt im rituellen Kontext Abbildungen von Gottheiten

devanāgarī: am weitesten verbreitete Schrift in Südasien, u.a. für die Sprachen Sanskrit, Hindi, Nepali und modernes Newari verwendet

damokhim: spezielle Trommel, die nur während NJM verwendet wird; während der *Nyakū Jātrā* und der folgenden Vorstellungen des *naubājā* Ensembles als die Gottheiten *Bhairāv*, *Mahākālī* und *Mahālakṣmī* geschmückt

daṇḍavat pūjā: Verehren mittels Niederwerfungen; *daṇḍavat* bedeutet: (Umfallen) wie ein Stock

daurā survāl: traditionelle Tracht der Newar-Männer

dhāḥ: mit Stock und Hand gespielte Trommel, wird sehr häufig während Newar Prozessionen verwendet

dhākār topi: traditioneller Hut der Newar-Männer und vieler anderer ethnischer Gruppen in Nepal

dhāraṇī (Skt.): kurzer Spruchtext, der verkürzt die Essenz eines religiösen Textes enthält; ist länger als ein Mantra und kann auch von Nicht-Initiierten verwendet werden

dharma (Skt.): Gesetz bzw. rechte Lebensweise, abhängig von Geschlecht, Alter, Kaste usw.; im Kontext des Buddhismus ist damit auch die buddhistische Lehre gemeint

dharmadhātu (Skt.): wörtlich: *dharma*-Sphäre; die wahre (leere) Natur aller Phänomene; die physische Abbildung dieses buddhistischen Konzeptes ist ein leerer Lotus-Thron, auf dem ansonsten Repräsentationen von buddhistischen Gottheiten sitzen würden

dhimay: eine mit einem spiralförmigen Stock gespielte Trommel, die gemeinsam mit dem Paarbecken *bhūsyāḥ* häufig das Ende von Prozessionen kennzeichnet; wird in Pāṭan nur von *Jyāpu* gespielt, sehr bedeutend für das musikalische Selbstverständnis dieser Kastengruppe

Dīpaṅkara (Skt.): wörtlich: Anzünder der Leuchte; einer der mythischen Buddhas vor dem historischen Buddha *Śākyamuni*

durgatipariśodhana tantra (Skt.): buddhistischer Text, der der „Reinigung [Abwendung] aller schlechter Wiedergeburten“ dient

durgatipariśodhana dhāraṇī (Skt.): Spruchtext (*dhāraṇī*), der sich vom *durgatipariśodhana tantra* ableitet; dieser Begriff wird auch für jene Zettel mit persönlichen Daten und dem Spruchtext verwendet, die im Namen von verstorbenen Angehörigen während Prozessionen verteilt werden

Gāī Jātrā (Nep.): wörtlich Kuh-Prozession; symbolische Überquerung des Flusses *Vaitaraṇī* im Totenreich in Gestalt oder am Schwanz einer Kuh; findet einen Tag vor *Matayā* statt

Gaṇeś: elefantenköpfige Gottheit; Sohn von *Śiva*; wird zu Beginn jedes Rituals mittels Öllampe (*sukundā*) verehrt; *Gaṇeś* verhilft zu Erfolg, entfernt alle störenden Hindernisse

Gaṇeś Pūjā: *Gaṇeś*-Verehrung; Prozession, bei der sich die organisierende Lokalität für die erfolgreiche Ausrichtung der NJM bedankt

gopālrājvaṃśāvalī: Chronik (*vaṃśāvalī*, eigentlich Abstammungslinie) der *Gopāla* Könige (*rāj*); älteste Chronik des Kathmandutals, entstanden etwa im 14. Jahrhundert

- gūlā*: abgeleitet von *guṇī lā*, wörtlich: Monat des Verdienstvollen (Beiname von Buddha); Monat im Newar-Mondkalender, etwa Ende Juli/August; viele buddhistische Prozessionen und Rituale finden in diesem Monat statt
- guru maṇḍala* (Skt.): Opfergabe des Universums (*maṇḍala*) an den tantrischen Lehrer (*guru*); grundlegender Ritus, der Teil der meisten komplexeren buddhistischen Rituale der Newar ist
- guthi* (Nep.): sozio-religiöse Vereinigung, die sich um Aufgaben gemeinschaftlichen Interesses kümmert: Erhaltung öffentlicher Einrichtungen, Ausrichten von religiösen Festen, Abwicklung von Begräbnissen usw.
- guthiyār*: eingetragenes Mitglied einer *guthi* (häufig im Namen seines Haushalts)
- gvarā*: wörtlich: Rythmusänderung; Musikstück während bei der *Nyakū Jātrā*, das vom *damokhim bājā* und *naubājā* Ensemble jeweils an einer bestimmten Station gespielt wird
- hāku pātāsi*: traditionelle Tracht der *Jyāpu* Frauen
- Hārītī*: Pockengöttin; von Buddha befriedet worden; erfüllt Wünsche und beschützt Kinder
- hasa*: geflochtene Worfelscheibe, die im Ritual auch als Ablage für Objekte und Substanzen dient
- Ībā Bahī*: Newar Wohnkloster in der Lokalität *Haugah*
- jajākā*: Doppelspindel für Schnur; wird in bestimmten buddhistischen Ritualen verwendet
- jajmān*: der Klient, in dessen Namen ein Ritual durchgeführt
- janai pūrṇimā*: Vollmond (Skt. *pūrṇimā*) während des Newar-Monats *gūlā*; Name des Festes, an dem die Männer der höheren Hindukasten eine neue heilige Schnur (Nep. *janai*) erhalten
- jātrā* (Nep.): abgeleitet von *yātrā* (Skt.): Prozession, Pilgerreise, religiöse Festlichkeit
- jhārī*: schlanker Wasserkrug, in buddhistischen Ritualen verwendet
- Jyāpu*: Bauern- und Arbeiterkaste; häufigste Familiennamen in Pāṭan: Maharjan und Dāgol; größte Kastengruppe in Pāṭan
- Kapiśāvadāna*: buddhistische Moralgeschichte (*āvadāna*), welche die Unterstützung von Kloostergemeinschaften (personifiziert durch Buddha *Dīpaṅkara*) hervorhebt; die lokale Variante des *Kapiśāvadāna* verortet das Geschehen in *guita*, einem Stadtteil von Pāṭan
- Karuṇāmaya-Matsyendranāth*: Newar-Gottheit, sowohl für Buddhisten (*Karuṇāmaya* als Verkörperung von *Avalokiteśvara*), Hindus (*Matsyendranāth*, Form von *Śiva* oder *Kṛṣṇa*, ev. älterer Kult eines Regengottes), wie auch volksreligiös (*Būgadyah*) von Bedeutung
- kāybhaḥ*: kleine Schalen für Pigmentfarben, in buddhistischen Ritualen verwendet
- Khokanā*: Dorf südlich von Pāṭan
- Kīrtipur*: kleine Stadt westlich von Pāṭan, während Malla-Zeit unter dem Einfluss von Pāṭan
- Kṛṣṇa Jayantī*: Fest, das die Geburt (*jayantī*) von *Kṛṣṇa* feiert
- Kumārī*: lebende Verkörperung der königlichen Schutzgottheit *Taleju* in Gestalt eines jungen Mädchens
- Kumbheśvar*: Pilgerstätte und wichtigster *Śiva*-Tempel in Pāṭan
- kvataḥ* (*pūjābhaḥ*): nach oben verjüngte Schale, die zum Transport der Objekte und Substanzen für eine *pūjā* außerhalb des häuslichen Bereichs verwendet wird
- lakhe*: lokaler Dämon, besonders während *gūlā* durch Maskentänzer verkörpert

lakṣacaitya vrata: Rahmentext der *śṛṅgabherī kathā*; buddhistischer Text, der die Verehrung von einer Vielzahl (*lakṣa*, 100.000) von *caityas* beschreibt

Lālītpur (Nep.) bzw. *Lalitpur Sub-Metropolitan City* ist die offizielle Bezeichnung der Stadt *Pāṭan*

latyā: wörtlich: 1½ Monate; Newar-Totenritual am 45. Tag

lūjhyāḥ: das goldene Fenster am Königspalast in Pāṭan, an dem sich der Malla-König öffentlich gezeigt hat; durch eine Darstellung des *Garuḍa* unterhalb, wird der König als der Gott *Viṣṇu* inszeniert

mahācaitya: wörtlich großer (*mahā*) *caitya*; gebräuchliche Bezeichnung für einen *stūpa* in Nepal, insbesondere für *Svayambhūnāth*

Mahādev(a) (Skt.): wörtlich: großer Gott; häufig verwendeter Beiname von *Śiva*

Mahākālī (Skt.): wörtlich: große Schwarze; Form der Hindu-Göttin *Kālī*

Mahālakṣmī (Skt.): große *Lakṣmī*, Aspekt der Göttin *Durgā*; *Lakṣmī* ist die Göttin des Glücks und der Schönheit sowie die Gefährtin von *Viṣṇu*

Maharjan: gebräuchlichster Familienname der *Jyāpu* in Pāṭan

Mahāyāna (Skt.): wörtlich: großes Fahrzeug; Strömung des Buddhismus

mākā khalah: gemeinnützige (*mākā*) Vereinigung (*khalah*, *guthi*)

maṇḍala (Skt.): wörtlich: Kreis; im buddhistischen Kontext häufig die abstrakte Darstellung eines Buddhafelds (eines idealisierten Universums)

Māra (Skt.): Buddhas Gegenspieler in der Erleuchtungslegende; Personifizierung der Hindernisse auf dem Weg zur Erleuchtung; *Māras* (Mz.): die dämonischen Heerscharen, die von *Māra* ausgesickt wurden, um Buddha einzuschüchtern

mata: Licht, Lampe

Matayā: kurz für *mata yātrā*: Lichter-Prozession

muhāli: Holzblasinstrument (Schalmei), das nur von Kasten-Musikern gespielt wird

matyāḥ: umgangssprachlicher Name für *Matayā*; entsprechend Volks-Etymologie: *ma tyāḥ*: nicht siegreich, kein Sieg (von *Māra*)

matyāḥḍyāḥ: Gott (*dyāḥ*) von *Matayā*; mobiler *caitya*

nāsadyāḥ: Gott der Musik und des Tanzes

naubājā: wörtlich: neun Instrumentengruppen; Musikensemble, das nur während der NJM spielt

nāykhībājā: Instrumentengruppe (*bājā*) bestehend aus einer Trommel *nāykhī* und dem zugehörigen Paarbecken *sichyāḥ*, die von der Metzger-Kaste (Nāy) u.a. in Bhaktapur gespielt wird; *nāykhībājā* ist auch Teil der *naubājā* in Pāṭan

Nepāl Bhaṣa: Sprache von *Nepāl* (im Sinne des Kathmandutals), emischer Begriff für Newari

nhaynumhā: Opfer für den Körper (*mhā*) des/r Toten am 7. Tag (*nhaynu*); Newar-Totenritual

nirvāṇa (Skt.): Austreten aus dem Kreislauf der Wiedergeburten

nyakū (*nekū*): Horn des Wasserbüffels bzw. das Blasinstrument das daraus gefertigt wird; wird nur während der NJM gespielt

Nyakū Jātrā (*Nekū Jātrā*): wörtlich: Horn-Prozession

- Padmasambhava* (Skt.): wörtlich: Lotos-Geborener; legendärer, buddhistischer Tantriker, der den Buddhismus von Indien nach Tibet brachte
- pañcabuddha*: die Buddhas der fünf (*pañca*) Buddhafamilien, auch bekannt als *dhyānibuddhas* (*Yē*) *Pancadān*: buddhistisches Fest; *Bajrācārya* und *Śākya* erhalten (in ihrer Identität als Mönche) Almosen; am jährlichen *Pancadān* in Kathmandu nehmen auch Pilger_innen aus Pāṭan teil
- pañcopacāra*: die fünffache Opfergabe: Blumen, Räucherwerk, Licht, Zinnober- oder Safranpulver, Nahrung (Reis, Süßigkeiten, Früchte)
- pāp(a)* (Skt.): schlechtes Verhalten, Schuld, Sünde
- Pāṭan* (Skt.): Stadt südlich von Kathmandu; offiziell: *Lalitpur Sub-Metropolitan City*
- prachalit* bzw. *prachalit lipi*: eine der historischen Schriften in denen Newari geschrieben wurde
- pradakṣiṇā* (Skt.): rituelle Umwandlung eines Heiligtums
- pradakṣiṇāpatha* (Skt.): Prozessionsweg im Sinne einer heiligen Umwandlung
- prasād(a)* (Skt.): wörtlich: Barmherzigkeit: Opferspeisen, die häufig wieder an die Geber_in zurückgegeben werden
- preta* (Skt.): Hungergeist, Totengeist
- pūjā* (Skt.): Verehrung (einer Gottheit), von einfacher Handlung bis hin zu komplexem Ritual
- punya* (Skt.): religiöses Verdienst
- purāṇa* (Skt.): wörtlich: alte Geschichten; indische Texttradition etwa in den Jahren 400-1000 entstanden; Verehrung von verschiedenen Gottheiten und Beschreibung von Ritualen
- purohit(a)* (Skt.): Familienpriester, führt Lebenszyklusrituale durch; Status erblich
- Rājkarṇikār*: königliche (*rāj*) Zuckerbäcker (*karṇikār*); Kastengruppe in Pāṭan
- Rājopādhyāya*: *śaiva* Brahmanen; Kastengruppe in Pāṭan
- rākṣasa(h)* (Skt.): Dämonenwesen aus der indischen Mythologie
- Ranjana*: Zierschrift, die auch heute noch manchmal für Newari verwendet wird
- ratna caitya* (Skt.): Juwelen-*caitya*
- ṛṣi* (Skt.): mythische Dichter der *veda*; Asketen; oft mit der Zahl 7 in Zusammenhang
- Sā Pāru*: wörtlich: Kuh-Fest; Prozession einen Tag vor *Matayā*; Hindu-Totenritual
- śaiva* (Skt.): dem Hindu-Gott *Śiva* zugeordnet
- saṅgha* (Skt.): (Mönchs-)Gemeinschaft von praktizierenden Buddhisten; als Teil von *triratna* die Gemeinschaft verwirklichter Wesen
- Śākya*: buddhistische Kastengruppe in Pāṭan, leitet sich ab von *śākyabhikṣu*
- śākyabhikṣu*: historische Mönche (*bhikṣu*) im Kathmandutal, die sich in Tradition der Mönchsgemeinschaften gesehen haben, die noch unter Buddha *Śākyamuni* entstanden sind
- samay baji*: rituelle Speise bestehend aus Reisflocken (*baji*), Büffelfleisch, schwarzen Sojabohnen, Augenbohnen, Ingwer und grünem Blattgemüse. Hinzu kommen manchmal: Linsenkuchen, Kartoffeln, Eier, Süßspeisen, Milchprodukte und Alkohol
- samiti* (Skt.): Vereinigung, Komitee
- samkalpa* (Skt.): ritueller Schwur oder Absichtserklärung, oft feierlich deklariert
- satī*: Selbstverbrennung einer Witwe am Scheiterhaufen ihres verstorbenen Mannes

Sechs Pāramitās: Buddhistische Tugenden: Freigiebigkeit (*dāna*), ethisches Verhalten (*śīla*), Geduld (*kṣānti*), energisches Bemühen (*vīrya*), Meditation (*dhyāna*) und Weisheit (*prajñā*). *siddha* (Skt.): jemand, der ans Ziel gelangt ist (*siddhi*); tantrischer Meister mit besonderen Kräften

sībājā: Instrumentengruppe der Nāy, die während Bestattungen gespielt wird

sīguthi: Totengesellschaft; kümmert sich um Abwicklung und Kosten von Bestattungen

Śilpakār: Steinmetze; Kastengruppe in Pāṭan

śiva liṅga (Skt.): phallusförmiges Symbol für die schöpfende Kraft von Śiva

śivamārga: Pfad (Lehre) von Śiva

śivamārgī: Person, die dem Pfad von Śiva folgt

smārikā (Nep.): Andenken, Souvenir; Name der Souvenirhefte im Rahmen der NJM

Śrāvākayāna (Skt.): wörtlich: Fahrzeug der Hörer; Heilsweg jener, die Buddhas Worte hören und das Ziel persönlicher Erleuchtung verfolgen

Śreṣṭha: Händlerkaste der Newar

śṛṅgabherī (Skt.): Horn-Instrument

śṛṅgabherī kathā (bzw. *śṛṅgabherī avadāna*): Horn-Legende; buddhistischer Text

stūpa (Skt.): ursprünglich ein Grabhügel (Reliquien-Behälter); Symbol für die Buddha-Natur; dreidimensionales *maṇḍala*

Supāraga: Bodhisattva, Figur aus den *jātaka* (Geschichten von frühen Leben Buddhas)

svayambhū (Skt.): selbst-entstanden

Svayambhūnāth: großer *stūpa* nordwestlich von Pāṭan; wichtiger buddhistischer Pilgerort

Tamrakār: Kupferschmiede; Kastengruppe in Pāṭan

ṭikā: Segenszeichen aus Farbpulver (und ev. Reis) an der Stirn

ṭol (Nep.): Lokalität, Stadtquartier

topi: traditioneller Hut der Newar-Männer und vieler anderer ethnischer Gruppen in Nepal

triratna (Skt.): wörtlich: drei Juwelen; das buddhistische Religionsbekenntnis: die Zuflucht zu *Buddha* (dem Ziel), *Dharma* (den Lehren) und *Sangha* (den Freunden auf dem Weg).

twāḥ: Lokalität, Stadtquartier

vajra (Skt.): Symbol im tantrischen Buddhismus; der Donnerkeil des Hindu-Gottes Indra

Vajrācārya: von *vajra ācārya* (Skt.), Vajra-Meister; siehe auch *Bajrācārya*

Vajrayāna (Skt.): tantrische Strömung des nördlichen Buddhismus

vihāra (Skt.): buddhistisches Kloster; zwei Formen von Wohnklöstern bei den Newar: *bahī und bāhā(h)*

vrata (Skt.): aufwendiges, buddhistisches Verehrungsritual inkl. temporären Gelübden

yakṣa (Skt.): Naturgeister aus der indischen Mythologie

Yala: der emische Name für Pāṭan

Yama (Skt.), *Yemrāj*: Totengott der *veda*; richtet nach einjähriger Totenreise über die Verstorbenen

yātrā (Skt.): Prozession, Pilgerreise, religiöse Festlichkeit

Anhang E: Zusammenfassung / Abstract

Zusammenfassung:

Diese Diplomarbeit untersucht die plurale rituelle Praxis eines religiösen Festivals der Newar in der Stadt Pāṭan im Kathmandutal, Nepal. Die *Nyakū Jātrā Matayā* dient als eine Bühne, auf der Lebende und Tote, Götter und Dämonen sowie die Vorstellungen zweier religiöser Systeme und einer globalisierten aber zugleich stark in Traditionen verwurzelten Gesellschaft Platz finden.

Die ethnographischen Beschreibungen betrachten zunächst den Ritualkomplex, bestehend aus vier Prozessionen sowie einer Reihe von musikalischen Vorstellungen und weiteren Ritualen, seine Struktur und Bedeutung. Es folgt eine Beschreibung der (rituellen) Akteure des Festivals: Buddhistische Priester, Organisatoren, Musiker, Helfer_innen, Pilger_innen und Rezipient_innen. Ein besonderer Fokus wird dabei auf die Handlungsebene (rituelle Performanz) der Teilnehmer_innen der zentralen Prozession Matayā sowie die vielschichtigen Gründe ihrer Partizipation gelegt.

Der Schlüssel zum Verständnis der pluralen rituellen Handlungen liegt einerseits in den unterschiedlichen Weltanschauungen der verschiedenen Teilnehmer_innen, wie auch in ihren verschiedenen Bedürfnissen, andererseits in der Fähigkeit zur Gestaltung (Agency) des rituellen Handelns, welche ein Hinterfragen (Reflexivität) der rituellen Praxis voraussetzt. Das konkrete individuelle Handeln im Ritual bewegt sich dabei zwischen den Polen fremdbestimmt (Handeln nach Skript) und selbstbestimmt (reflexives Handeln).

Abstract:

This diploma thesis is about the plural ritual praxis of a religious festival of the Newars in the city of Pāṭan, within the Kathmandu Valley in Nepal. The *Nyakū Jātrā Matayā* serves as a stage for the living and dead, gods and demons, as well as the beliefs of two religious systems and a globalized society that is at the same time deep-rooted in tradition.

The ethnographic description deals with the ritual complex that consists of four processions as well as a series of musical performances and further rituals, with its function and meaning. This is followed by the description of the (ritual) actors of the festival: Buddhist priests, organizers, musicians, helpers, pilgrims and spectators. A special focus lies in the action (ritual performance) of the participants of the central procession Matayā and the complex motives of their participation.

The key to the comprehension of the plural ritual actions lies on the one hand in the different world-views of the diverse participants as well as their differing necessities, on the other hand in the ability to shape their ritual actions (agency) which presumes a questioning of the ritual praxis (reflexivity) by the actors. The individual actions themselves can range between being heteronomous (acting according to script) and autonomous (reflexive action).

Persönliche Daten:

Name: Walter Feichtinger

Geburtsdatum: 19.11.1974

Geburtsort: Grieskirchen

Staatsbürgerschaft: Österreich

Ausbildung:

seit 03/2007 Studium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien

2007 – 2010 Studium der Tibetologie und Buddhismuskunde an der Universität Wien

1989 – 1994 HTBLA für Maschinenbau in Vöcklabruck;
Matura 10/1994; Standesbezeichnung Ingenieur 11/2000

1985 – 1989 Hauptschule in Eberschwang

1981 – 1985 Volksschule in Eberschwang

Berufstätigkeit und Wehrdienst:

09/1998 – 02/2007 Hertwich Engineering GmbH, Braunau am Inn;
Tätigkeit: Konstruktion und Projektleitung

07/1995 – 08/1998 Maschinenfabrik Langzauner GmbH, Lamprechten;
Tätigkeit: Konstruktion und Entwicklung

10/1994 – 06/1995 Wehrdienst in Hörsching, FMBetrRVKp;
Ausbildung zum Betriebsfernmelder

07/1994 – 09/1994 Fa. Scheuch GmbH, Aurolzmünster als Monteur

Weitere Qualifikationen und Tätigkeiten:

- seit 2010 Mit-Herausgeber, Redakteur und Lektor der *Paradigmata: Zeitschrift für Menschen und Diskurse*, Wien
- 2008 – 2010 Ehrenamtlicher Redakteur und Lektor bei *Die Maske: Zeitschrift für Kultur- und Sozialanthropologie*, Wien
- 03-04/2008 Kurs „Journalismus in den Printmedien“. MigrantInnen-Akademie, Wien

Publikationen:

- 2009a Ein Exil und seine Blüten: TibeterInnen in Nepal. In: *Die Maske: Zeitschrift für Kultur- und Sozialanthropologie*, Vol. 4. Wien. S. 79-80.
- 2009b The events of Nyaku Jatra Mataya – seen through the eyes of an outsider. In: *lumanti pau* (Smārikā 1129/2066). Smārikā Prakāśan Ap Samiti, Pāṭan. S. 71-72.

Und weitere Artikel in den Zeitschriften *Die Maske* und *Paradigmata* zwischen 2008 und 2011.

Sprachkenntnisse: Deutsch (Muttersprache), Englisch (fließend)
Tibetisch, Nepali, Newari (Grundkenntnisse)